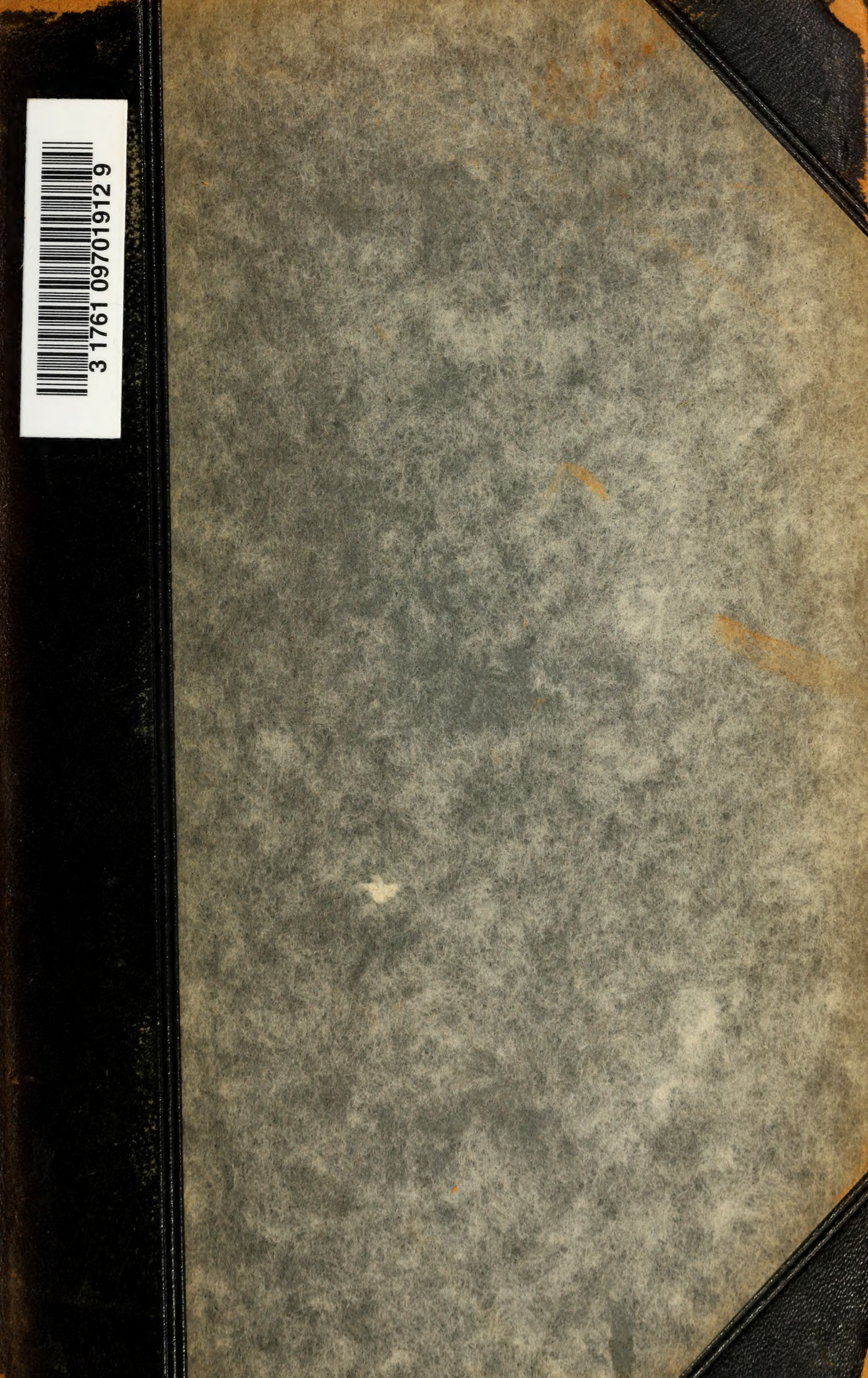

3 1761 09701912 9





GESCHICHTE DER ETHIK

ALS

PHILOSOPHISCHER WISSENSCHAFT

VON

FRIEDRICH JODL
o. ö. Professor der Philosophie an der Universität Wien

I. BAND

Bis zum Schlusse des Zeitalters der Aufklärung

Zweite, neu bearbeitete und vermehrte Auflage



STUTTGART UND BERLIN
J. G. COTTA'SCHE BUCHHANDLUNG NACHFOLGER
1906

Druck der Union Deutsche Verlagsgesellschaft in Stuttgart

Vorrede

Das andauernde Interesse, welches der „Geschichte der Ethik in der neueren Philosophie“ zugewendet blieb, hat die Verlagshandlung veranlaßt, schon vor einigen Jahren an den Verfasser mit dem Antrage auf Veranstaltung einer neuen Auflage heranzutreten. Es verstand sich von selbst, daß eine solche mindestens teilweise eine Neubearbeitung sein mußte. Die rastlose historische Arbeit von zwei Dezennien auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie, die Neubegründung der Ethik als akademischer Disziplin und nicht zuletzt das Ausreifen der eigenen Gedanken des Verfassers, ließen eine bloße Revision untunlich erscheinen.

Ein Doppeltes schwebte mir als Ziel vor: dem Buche seine Anlage und seinen Charakter, durch die es sich Freunde erworben hat, im wesentlichen zu erhalten; anderseits es zu vervollständigen, wo es not tat, und insbesondere in Bezug auf die verwertete Litteratur dem Stande der heutigen Forschung möglichst gleich zu machen. So ist es in gewissem Sinne dasselbe geblieben und doch ein neues Buch geworden. Vollständig neu geschrieben ist das Erste Buch, die Ethik des klassischen Altertums behandelnd, welches an die Stelle des früheren einleitenden Kapitels getreten ist, weil erneutes Studium mich immer mehr von der grundlegenden Bedeutung der antiken Theorien und Lebensauffassungen für die ganze spätere Entwicklung überzeugt hat. Vollständig neu geschrieben sind ferner die ersten Abschnitte des IV. Kapitels über die altchristliche Ethik; das XIII. Kapitel über Spinoza; der Abschnitt über Geulincx im XI. Kapitel; das XII. Kapitel über die französische und das XV. Kapitel über die deutsche Aufklärung. Aber auch in allen übrigen Teilen des Werkes sind

zahlreiche Verbesserungen und Ergänzungen vorgenommen worden, welche, zusammen mit den ganz neu gestalteten Teilen, das Buch um die Hälfte seines ursprünglichen Umfangs vergrößert haben. Angesichts der Ausführlichkeit, mit welcher nunmehr auch die antike und die altchristliche Ethik behandelt werden, hielt ich mich für berechtigt, das Werk „Geschichte der Ethik als philosophischer Wissenschaft“ zu nennen.

Denn auch in dieser zweiten Auflage steht die Darstellung der theoretischen Grundprobleme im Vordergrunde, obwohl die Gestaltung der praktischen Lebensideale und der Einfluß der allgemeinen Weltverhältnisse stärker berücksichtigt worden sind. Dem Zusammenhang der ethischen Ideen mit der Religion, der sich gerade in der Gegenwart wieder als ein Zentralproblem der Kultur erweist, ist die sorgfältigste Beachtung geschenkt worden, und ich darf hoffen, meine Leser in den Besitz der weltgeschichtlichen Argumentation für und wider gesetzt zu haben, ohne deren Kenntnis nur leidenschaftliche Parteinahme, aber kein wirkliches Verständnis der streitenden Gegensätze möglich ist.

Die neue Auflage des zweiten Bandes soll in kürzester Zeit nachfolgen.

Wien, im Herbste 1906.

Fr. Jodl.

Inhalt

Erstes Buch. **Die antike Ethik**

Zweites Buch. **Die christliche Ethik**

Drittes Buch. **Die neuere Philosophie**

Erstes Buch

Die antike Ethik



I. Kapitel

Anfänge der wissenschaftlichen Ethik in Griechenland

1. Voraussetzungen und Vorstufen der wissenschaftlichen Ethik

Ausgangspunkt aller Ethik ist menschliches Leben und menschliches Handeln in seiner Vielgestaltigkeit, in seinen Freuden und Schmerzen.

Der Mensch erlebt Gutes und Böses nicht nur von unabwendbaren Naturmächten, von Gunst und Ungunst der Götter oder des Schicksals; er erlebt es von andern seines Geschlechts; er fügt es sich selbst, er fügt es andern zu. Mit der frühesten Entwicklung seines Verstandes, mit dem Nachdenken über die besten Mittel zur Sicherung seiner Existenz, ist darum das Nachdenken über das praktische Verhalten des eigenen Ich zum Du, zur Umgebung, über das Verhalten des Du in Beziehung aufs Ich, untrennbar verbunden. Abscheu und Bewunderung, Furcht und Mitleid, Ehrgeiz und Beschämung — alle diese Grundgefühle des gesellschaftlichen Lebens sind ebensoviele Quellen ethischer Schätzung. Und hinter allem steht, als der tiefste Grund aller Forderungen an sich und andere, das heiße, allgegenwärtige Verlangen des Menschen nach Glück; die Frage: Wie muß ich sein, um das Glück zu finden? Wie sollten die andern sein, um mein Glück zu sichern oder wenigstens nicht zu stören?

Es gibt kein Volk, dessen Leben jedes Einschlags dieser goldenen Fäden sittlicher Schätzungen und sittlicher Forderungen entbehrte; kein Volk, bei dem nicht der älteste und am wenigsten reflektierte Niederschlag seiner praktischen Er-

fahrung in den festen Formen von Brauch und Sitte sich darstellte, und in dem oft so fein geschliffenen Sprichwort für viele Geschlechter sich lebendig erhielte. Viele Generationen arbeiten am Aufbau dieser volkstümlichen Sittlichkeit. Wo eine organisierte Priesterschaft bestimmenden Einfluß gewinnt, wo von ihr heilige Bücher verfaßt und feste Lebensordnungen ausgebildet werden, wo es zu geschriebenen Gesetzen, namentlich zu einem Strafgesetz kommt, bilden diese gewissermaßen den festen Grundstock, um welchen sich die freiere Würdigung verschiedener Lebensverhältnisse schlingt, als deren Verkünder die Dichter erscheinen. Aber kein Kodex vereinigt diese Gedanken über des Menschen Tun und Lassen, wie sie auch nicht aus einem Prinzip entwickelt werden, sondern auf Grund bestimmter Erfahrungen, aus gegebenen Veranlassungen, erwachsen.

Ethik im Sinne einer wissenschaftlichen Disziplin kann erst entstehen, wenn das sittliche Leben eines Volkes eine bestimmte Höhe der Entwicklung erreicht hat, wenn eine gewisse Summe von praktischen Erfahrungen gemacht worden ist, und wenn infolge verschiedener und unter sich wenig übereinstimmender Antriebe Zweifel über die richtigste und zweckmäßigste Gestaltung des persönlichen Lebens hervorgetreten sind. Dann erst kann der Versuch gemacht werden, sich auf den tiefsten und allgemeinsten Grund der in den geltenden Schätzungen und Forderungen vorliegenden Wertgebung zu besinnen, und aus diesem Nachdenken über die Wurzeln und Zwecke des sittlichen Lebens neue und vollkommenere Gestaltungen desselben abzuleiten. Hier wie im Bereiche aller Normwissenschaften, in Logik, in Aesthetik, in Politik, geht die Unmittelbarkeit des Lebens der Reflexion, geht das naive Tun und Handeln den begrifflichen Konstruktionen voraus — in den Anfängen wenigstens. Ueberall hat der Mensch gedacht, gebildet und geschaffen, bevor er die inneren Gründe seines Tuns in abstrakte Gedanken zu fassen und aus vorliegenden Schöpfungen Regeln für andere abzuleiten unternahm. Und erst wenn diese abstrakte Selbstbesinnung zu einer gewissen Höhe und Sicherheit gediehen ist, gewinnt sie die Kraft, auch ihrerseits wieder auf die unmittelbar praktische Tätigkeit zurückzuwirken und beim Aufbau neuer Schöpfungen behilflich zu sein.

Das Auftreten wissenschaftlicher Ethik in diesem Sinne erfolgt in einem ziemlich späten Zeitpunkt der griechischen Geistesentwicklung[1]. Denn so lückenhaft auch unsere Kenntnis der ganzen vorsokratischen Philosophie ist, so dürfte doch kaum bezweifelt werden, daß sich bei keinem Philosophen dieser ersten Periode der Versuch einer prinzipiellen Grundlegung der Ethik findet, wenn auch an einzelnen ethischen Lehren und an manchen tiefsinnigen Ausblicken auf die Stellung des Menschen zur Welt und seine Aufgabe im Leben kein Mangel ist[2].

Gerade die Anfänge des griechischen Denkens lassen uns die vorbereitenden Prozesse sehr deutlich erkennen, deren es bedarf, um eine systematische Reflexion über die sittlichen Probleme und eigentliche Theorien auszubilden. Gegenstand des Nachdenkens in der vorsokratischen Philosophie ist durchaus noch die Feststellung sittlicher Werte, das Verhältnis des Individuums zur Gemeinschaft, die Aufgaben persönlicher Kultur, der Zusammenhang zwischen Charakter und Schicksal. Die gewonnenen Einsichten werden dogmatisch vorgetragen, in der Form von Imperativen, von Sinnsprüchen, als Weisheitslehren; sie geben sich nicht als Erzeugnisse theoretischer Ableitung, sondern als Früchte eines schärferen Blickes für Menschen und Leben, einer reiferen Erfahrung, eines geübteren Nachdenkens. Eine Fülle feiner Reflexionen, scharfer Beobachtung; alles gefärbt durch die schon hier durchgängig mit anklingende Beziehung alles praktischen Denkens auf das Problem der Glückseligkeit[3].

Zugleich aber treten uns schon in diesen Anfängen kenntlich die beiden großen Ströme griechischen Geisteslebens entgegen, welche sich dann auch durch die spätere wissenschaftliche Entwicklung der Ethik hindurchgezogen haben und welchen diese Darstellung durch die Scheidung der Systeme in empiristische und metaphysische sich anzupassen versucht. Man könnte statt dessen ebensogut auch sagen: Anthropologische und theologische Ethik. Und es hätte damit schon die griechische Ethik in dieser durch ihren ganzen Verlauf sich hindurchziehenden Zweiteilung das große Doppelthema angegeben, welches mit dem andern Hauptthema, Gefühls-

moral und Vernunftmoral, Moral der Wirkungen und Moral der Prinzipien, sich aufs mannigfachste verschlingend und durchkreuzend, die Grundlinien des ganzen geschichtlichen Aufbaus dieser Disziplin bezeichnet.

Das Auftreten dieses historisch wie sachlich so bedeutsamen Gegensatzes ist, wie die neuere Forschung immer bestimmter erkennen läßt, nicht erst an einen vergleichsweise späten Zeitpunkt, wie z. B. das Auftreten der Sophistik, die Lehrtätigkeit des Sokrates, oder gar an die Aufklärungstendenzen der demokriteisch-epikureischen Schule gebunden; sondern dieser Gegensatz ist da, mit dem ersten Erscheinen gesteigerter Reflexion, und zieht sich als eine erkennbare Scheidelinie durch die ganze Geschichte des griechischen Geisteslebens hindurch. Und so ist auch der Gegensatz zwischen Hellenentum und Christentum nicht bloß ein Gegensatz zweier zeitlich getrennter Abschnitte des Völkerlebens, oder gar ein Gegensatz zweier Rassen, sondern ein Gegensatz inmitten des Griechentums selber. Das Griechentum ist im geistig-ethischen Sinne nie so einheitlich gewesen, als es dem Humanismus älterer und neuerer Zeiten, als es dem Klassizismus vorschwebte, als man es „zum Schulgebrauche“ im besten wie im schlechtesten Sinne gemacht hat. Die Harmonie zwischen dem Sinnlichen und dem Geistigen, zwischen Trieben und Vernunft, war auch für den Griechen nicht nur die selbstverständliche Gabe einer gütigen Natur und einer noch nicht zu weit emporgestiegenen Kultur, sondern eine schwere Aufgabe, welche dem leidenschaftlichen Volke immer von neuem von seinen besten Männern verkündet und nahegebracht werden mußte; ein Ideal, welches man suchte und in der homerischen Götterwelt, den Meisterwerken der Kunst, sinnlich anschaute, das aber im Leben keineswegs allgegenwärtig war. Wie wären auch sonst die bitteren Reden zu verstehen, mit welchen gerade die Führer der ethischen Entwicklung, von welcher hier die Rede ist, die Torheit, die Maßlosigkeit und die Gewalttätigkeit der Menge zu geißeln pflegen; wie die furchtbaren Ausbrüche unbändiger Leidenschaft, von denen die äußere wie die innere Geschichte der griechischen Staaten voll ist. Wie wäre es zu verstehen, daß, was heute nicht mehr bezweifelt werden kann, die später im

Zentrum der christlichen Weltanschauung stehende Heilsidee oder Heilslehre griechischen Ursprungs ist und daß die Aufnahme dieses Begriffs aus dem physischen oder medizinischen Gebiete ins geistig-ethische jedenfalls in die Zeit weit vor Christi Geburt hinaufreicht[4]. Vieles von diesen Dingen ist für unsern Blick wohl rettungslos verschüttet; aber was wir zu erkennen vermögen, reicht aus, um uns zu zeigen, daß die Kultur des Griechentums, obwohl auf einfacheren Verhältnissen sich aufbauend, als die der romanischen und germanischen Völker, doch die Grundzüge alles Kulturwerks, den immer wiederkehrenden Konflikt zwischen der Steigerung und Entfaltung der Persönlichkeit und den Anforderungen des Gemeinschaftslebens und ebenso den Konflikt zwischen den Naturtrieben und der Reflexion, sehr wohl gekannt und in allen Phasen ihrer eigenen Entwicklung durchgekämpft hat. Ja vielleicht darf man sogar sagen, daß selbst der Gegensatz, welcher auf die Entwicklung der romanisch-germanischen Kultur am stärksten eingewirkt hat, der Gegensatz zwischen dem ursprünglichen Volkstum und seiner nationalen Ethik und dem völlig fremden Komplex ethischer Wertungen und Forderungen, welcher sich in der Kirche verkörpert, dem Griechentum nicht ganz fremd war.

Denn wahrscheinlich muß jene religiöse und metaphysische Richtung der griechischen Sittenlehre, welche unter dem Namen der orphischen Weisheit bekannt ist, und von der auch der Pythagoreismus nur ein etwas anders gewendeter Zweig ist, als eine Nachwirkung des innigeren Verkehrs zwischen Griechenland und Aegypten angesehen werden, welcher nicht nur hellenische Wissenschaft, hellenische Bau- und Bildnerkunst, sondern auch die sittlich-religiösen Anschauungen befruchtete. Auch hier also der Fall mächtiger Einwirkung einer uralten, von den Griechen selbst angestaunten Kultur auf ein ganz andersgeartetes, stammlich verschiedenes und weniger entwickeltes Volkstum — eine Einwirkung, die zu teilweiser Aufnahme des Fremden und Verschmelzung mit dem Eigenen, teilweise aber auch zu schärferem Herausarbeiten der griechischen Eigenart führt[5].

Was dieser orphisch-pythagoreischen Richtung eigen ist,

sind vornehmlich drei Züge: die Vorstellung einer in den Händen der Götter liegenden, von ihnen verwalteten, sittlichen Ordnung; der Unsterblichkeitsgedanke; und der anthropologische Dualismus, die feindliche Gegenüberstellung des Sinnlichen und Geistigen im Menschen. Es ist kein Zweifel, daß wir es hier mit einer starken und eigenartigen ethischen Bewegung zu tun haben, welche darauf ausging, das Gewissen zu schärfen, die Gewalt der Naturtriebe zu bändigen, das Gefühl der Menschenwürde durch den Hinweis auf die göttliche Abkunft der Seele zu steigern, und den Ausblick auf die göttliche Strafgerichtsbarkeit, vor welcher auch der Tod, als bloßer Uebergang zu neuen Daseinsformen, kein Entrinnen schuf, als kräftigste Sanktion für die Beobachtung der sittlichen Vorschriften zu benutzen. Schon hier treten die Gedanken auf, welche sich in der Folge bei Plato, auf dem Höhepunkte griechischer Spekulation, in neuer Gestalt und neuer Begründung wieder finden, und im Gewande platonischer Philosophie fortgewirkt haben, bis der Strom griechischen Geistes wieder in den Orient zurückflutete, von wo er einst seinen Ursprung genommen.

Aber wie die Mysterienkulte, die orphischen Weihen, die Reformtendenzen der Pythagoreer, gegenüber den staatlich anerkannten Religionsübungen doch nur eine Unterströmung bildeten, so traten sie auch in der griechischen Wissenschaft zurück hinter die positive Forschung, welche mit sehr bestimmten rationalistischen und aufklärerischen Tendenzen, Philosophie und Naturwissenschaft verknüpfend, schon seit dem 6. Jahrhundert sich geltend machte. Wir dürfen, wenn wir die Philosophen der vorsokratischen Periode, namentlich soweit sie dem jonischen Stamme angehören, unbefangenen Blickes durchmustern, kaum daran zweifeln, daß ihre Tendenz eine antimetaphysische, zum mindesten eine antitheologische gewesen ist[6]; daß sie sich, auch wo eine gewisse Neigung zu einem spekulativen Gottesbegriffe erkennbar ist, wie bei Xenophanes, Parmenides, Anaxagoras, jedenfalls entschieden gegen die volkstümlichen Vorstellungen von den Göttern gewendet und einer naturalistischen Auffassung des menschlichen Wesens und Lebens die Wege gewiesen haben. Und im Zu-

sammenhang mit dieser Auffassung bildete sich begreiflicherweise auch eine ethische Denkart aus, für welche nicht die religiösen Begriffe der Schuld und der Sühne und der göttlichen Strafgerechtigkeit, sondern die anthropologischen Begriffe des zweckmäßigen, sinnvollen Handelns und der natürlichen Gerechtigkeit, die sich innerhalb des menschlichen Lebens und der Naturordnung von selbst erzeugt, bestimmend waren. Aber dieses ethische Denken blieb zunächst bei Einzelerkenntnissen, bei konkreten Wertungen und Vorschlägen stehen und schritt noch nicht zur Erörterung der eigentlichen Grundfragen vor. Erst nach den Perserkriegen und mit der Erhebung Athens zum Vororte des neuen Seebundes vollzog sich dort jene intensive Steigerung der Volkskraft, jene Begründung neuer Formen des politischen und sozialen Lebens und jener rege Wechselverkehr mit fremden Staaten und Städten, welcher auch dem geistigen Leben ganz neue Aufgaben stellte und den Boden für die höchste Entwicklung des griechischen Denkens vorbereitete. Dieser Prozeß verkörpert sich für unser Auge in der Erscheinung der Sophistik, als deren Kulminationspunkt und hervorragendsten Vertreter wir Sokrates betrachten dürfen. Durch ihn hat die Sophistik auf die ganze spätere Entwicklung des griechischen Denkens bestimmend eingewirkt.

2. Die Sophisten und Sokrates

Auf dem kontroversenreichen Gebiete der griechischen Philosophie sind die Fragen, welche sich auf die Sophistik und Sokrates beziehen, vielleicht die schwierigsten und verwickeltsten. Gering sind die Möglichkeiten unmittelbaren Kennens und Verstehens. Sokrates hat überhaupt nichts geschrieben; von den zahlreichen Schriften der übrigen Sophisten ist nichts auf uns gekommen, außer elende Trümmer. Wir haben von diesem merkwürdigen Phänomen des attischen Geisteslebens nur Reflexe in der erhaltenen gleichzeitigen, vornehmlich aber in der späteren Litteratur. Wir sehen Sokrates vornehmlich im Spiegel des Platon und des Xenophon — zweier Männer, die untereinander so unähnlich wie nur möglich, zwei ganz verschiedene Bilder von ihm entwerfen und

ohne Zweifel beide die historische Gestalt des Sokrates benutzen, um Gedanken zu verkörpern, die ihnen persönlich angehören oder teuer sind [7]. Es ist eine Divergenz der Anschauungen, die eher abgeschwächt als übersteigert wird, wenn man sie etwa durch die Verschiedenheiten des Jesusbildes im Markus- und Johannesevangelium zu verdeutlichen sucht.

Aus dieser Fülle der Kontroversen und den schwankenden Umrissen des historischen Bildes zu bestimmten Vorstellungen und begründeten Urteilen zu gelangen ist schwierig, und nur mit Zurückhaltung kann hier der Versuch gemacht werden, die plausiblen Ergebnisse älterer und neuerer Untersuchungen in Kürze zusammenzufassen [8].

In dem Bilde der Sophistik, wie es aus der Schriftstellerei Platos vor uns ersteht, und gewöhnlich als eine einheitliche Erscheinung aufgefaßt wird, sind zwei zeitlich und sachlich getrennte Gruppen zu unterscheiden: die ältere und die jüngere Sophistik. Sicherlich wird man dem Wesen der älteren Sophistik, als deren Hauptvertreter Protagoras, Prodikos, Hippias und Antiphon angesehen werden müssen [9], am unbefangensten gerecht, wenn man sie als einen Versuch auffaßt, das Bedürfnis der Zeit nach Verbreitung und Popularisierung des Wissens zu befriedigen. In einem Staate, wie dem damaligen Attika, in welchem es keine höheren Schulen im Sinne unserer Gymnasien und Universitäten gab, mußte die Forderung nach gesteigerter persönlicher Ausbildung, nach Schulung des Intellekts und der Redegewandtheit, welche das sich mehr und mehr demokratisierende, mit wachsenden Aufgaben befaßte Staatsleben mit sich brachte, zu dem Versuche führen, dieser Nachfrage durch private Leistungen zu genügen. Der Sophist als Vortragsreisender, als freier Universitätslehrer — natürlich isoliert, ohne den Hintergrund einer Korporation — entsprach diesem Bedürfnisse, so wie ihm heute, im Zeitalter erleichtertster Vervielfältigung des geschriebenen Wortes der Schriftsteller, der Journalist vornehmeren Stiles entspricht. Und denken wir uns aus dem Deutschland des 18. Jahrhunderts seine zahlreichen Universitäten weg, so würden die gleichen Bedürfnisse auch damals Sophistik und Sophisten ins Leben gerufen haben. Aus dieser Auffassung erklären sich, wenn

ich nicht irre, leicht manche der hervortretendsten Züge der Sophistik. Man versteht, daß sie mehr zur Erweiterung des griechischen Wissens beigetragen hat als zur Vertiefung: diese Männer waren ja nicht Forscher im eigentlichen Sinne; sie wollten Wissen nicht erzeugen, sondern mitteilen, zugänglich machen. Man versteht das, was man ihre aufklärerische Tendenz genannt hat; denn indem sie die Ergebnisse der bisherigen griechischen Wissenschaft aus dem engeren Kreise der Forscher und der Höchstgebildeten unter die Leute trugen, mußten sie in vielen Stücken mit den überlieferten Meinungen und den volkstümlichen Glaubensvorstellungen zusammenstoßen. Und man versteht endlich auch, daß sich an den sophistischen Bildungsbetrieb die Aufrollung einer ganzen Anzahl von neuen und sehr fruchtbaren Problemen angeknüpft hat, die sich eben aus den neuen Funktionen des wissenschaftlichen Denkens ergaben. Unter diesen ist das wichtigste das Moralproblem. Daß wenigstens die älteren Sophisten auch als Morallehrer, als Lehrer der Lebensweisheit aufgetreten sind; daß an diese Unterweisung sich auch eine solche in der Oekonomik und Politik anschloß und daß diese Fächer ein wesentlicher Bestandteil ihres Bildungsprogramms waren, geht aus allen Berichten hervor [10]. Schwerlich wird es sich dabei um etwas wesentlich Neues, in dem sittlichen Bewußtsein der Zeit nicht Gegebenes, schwerlich auch um mehr als einen Versuch gehandelt haben, dieses unmittelbar Gegebene zu deutlichem Bewußtsein zu bringen. [11] Anderseits aber ist es doch fast selbstverständlich, daß sich diesen Männern bei ihren Wanderungen die Verschiedenheiten der sittlichen und rechtlichen Anschauungen in den einzelnen Staaten und Stämmen aufdrängen mußten, und damit zugleich der Gegensatz mancher dieser positiven, durch Tradition und soziale Konvention geltenden Satzungen zu dem, was sich ihrer individuellen, vernünftigen Ueberlegung als das Richtige darstellte. Nicht minder deutlich tritt aus allen Berichten die andere Tatsache hervor, daß wir auch sie im vollen Gegensatze gegen die theologisierenden Richtungen des griechischen Lebens zu denken haben, daß auch sie dem volkstümlichen Götterglauben gegenüber sich sehr skeptisch verhielten und jedenfalls bei

ihrer Morallehre diese Dinge völlig aus dem Spiel gelassen haben [12].

Aus alledem versteht man auch, daß sich zeitig gegen sie der Vorwurf destruktiver Tendenzen festsetzen konnte, und daß man die Vertreter dieser älteren, der Zeit vor dem peloponnesischen Kriege angehörigen Sophistik lange mit den Vertretern eines radikalen Moralskeptizismus verwechselt hat, der in einer viel späteren Periode ausgebildet wird [13].

Daß in die nächste Nähe dieser älteren Sophistengeneration auch Sokrates gestellt werden müsse, scheint immer klarer zu werden. Was ihn von dieser unterscheidet, sind zunächst Aeußerlichkeiten. Er ist kein Wanderlehrer. Der einzige Schauplatz seiner Tätigkeit ist die eigene Vaterstadt. Und das den älteren Sophisten so oft vorgeworfene Lehren um Geld hat er verschmäht. Aber auch er geht darauf aus, die intellektuelle Kultur seiner Schüler zu steigern, noch mehr als sie darauf bedacht, zur vollen begrifflichen Klarheit des Denkens und des Ausdrucks, zur sorgfältigsten Selbstbesinnung anzuleiten. Auch er wendet diese formale Gewandtheit auf ethische, politische, religiöse Streitfragen an [14]; auch er strebt nach Verwirklichung einer edleren, rein menschlichen, von allen übernatürlichen Beziehungen freien Lebensweisheit, nur in radikalerer, durch keine äußeren Rücksichten, insbesondere nicht durch den Geschmack eines zahlenden Publikums eingeengten Weise. Aber Sokrates muß durch die schlichte Größe seines Wesens, durch den ethischen Ernst seiner Gesinnung und wohl auch durch die Schärfe seines begrifflichen Denkens einen Eindruck hervorgebracht haben, der sich mit dem Auftreten keines aus der älteren Sophistengeneration vergleichen läßt — einen Eindruck, der durch das ganze Altertum nachklang. Beim Mangel sicherer Nachrichten werden wir ihn zum Maßstab für die Wucht dieser Persönlichkeit machen dürfen, wenn wir auch einen Teil desselben auf Rechnung seines tragischen Todes und der mit Plato beginnenden, durch alle späteren Jahrhunderte sich hindurchziehenden, idealisierenden Umprägung des Sokratesbildes zu setzen haben. Was Sokrates gelehrt hat, muß eine gewisse Unbestimmtheit gehabt, eine gewisse Weite der Deutung zugelassen haben. Denn unmöglich wäre mit einem scharf umrissenen Lehrinhalt

die Tatsache in Einklang zu bringen, daß ganz verschiedene Systeme sich in späterer Zeit gleichmäßig auf Sokrates berufen konnten, daß nicht nur Plato und Xenophon, sondern auch Aristipp und Antisthenes sich Schüler des Sokrates nannten und sein Name bei Stoikern und Epikureern gleiche Verehrung genoß[15]. Jede von den Schulen der griechischen Philosophie macht sich eben ihr eigenes Sokratesbild zurecht, wie jede Richtung innerhalb des Christentums ihr eigenes Jesusbild, und projiziert auf dieses pseudohistorische Gebilde dasjenige, was ihr an ihrem eigenen Denk- und Lebenstypus besonders wertvoll erscheint, oder durch ein großes Vorbild besonders gestützt werden soll[16].

Als zweifellos dürfen in Bezug auf Methode und Inhalt der sokratischen Lehre nur wenige Punkte angesehen werden. Vor allem das entschiedene Uebergewicht, welches bei ihm das ethische Problem, und zwar das individualethische sowohl als das sozialethische, über die kosmologische und naturphilosophische Forschung erlangt. Sodann die Tatsache, daß er nicht als bloßer Moralprediger oder Verkünder von ethischen Imperativen auftritt, sondern daß er mit dem größten Nachdruck bestrebt ist, die sittliche Selbstbesinnung zu fördern, die ethischen Begriffe in das Licht der klarsten Erkenntnis zu rücken und praktische Aufgaben durch wissenschaftliche Arbeit zu fördern.

Diese wissenschaftliche Arbeit war nicht das einsame Denken des Schriftstellers, sondern das Gespräch, welches in Rede und Gegenrede, in Frage und Antwort, falsche Meinungen beseitigt und sich zur Klarheit über die behandelten Gegenstände durchringt. In dieser immer wieder erneuten Hervorhebung des Wertes von Wissen und Denken für das sittliche Leben, in dieser Gegenüberstellung des durchdachten, kritisch gereinigten Begriffs gegen konventionelle Meinungen und eine mehr rhetorische Behandlung der Probleme, liegt das Richtunggebende, Vorbildliche in der Tätigkeit des Sokrates. Dasjenige Moment, um dessen willen man ihn von jeher als den Vater der griechischen Moralphilosophie angesehen hat[17]. Es mag dahingestellt bleiben, ob diese Schätzung des Wissens bis zu jener völligen Identifizierung der sittlichen Tüchtigkeit mit dem Wissen ge-

gangen ist, wie Aristoteles in einigen kritisch gegen Sokrates gewendeten Bemerkungen seiner ethischen Schriften glauben machen will[18] — eine Ansicht, die in viele neuere Darstellungen als der angeblich reine Intellektualismus des Sokrates übergegangen ist — oder ob wir schon bei ihm die später bei Kynikern und Peripatetikern entschiedenst vertretene Ansicht finden, daß zur richtigen Erkenntnis auch Uebung, Gewöhnung, guter Wille, hinzutreten müssen. Dagegen scheint kaum bezweifelt werden zu können, daß Sokrates in seinen Untersuchungen über Fragen des praktischen Verhaltens bereits mit großer Entschiedenheit die Beziehung auf die Eudämonie, den Nutzen und das Glück des Einzelnen und der Gesamtheit, als Kriterium verwendet hat. Daß Sokrates als der erste grundsätzliche Utilitarier zu betrachten sei, daß er den intimen Zusammenhang zwischen den Begriffen der sittlichen Tüchtigkeit und der Glückseligkeit geschaffen habe, der für die ganze griechische Moralphilosophie so charakteristisch ist — darin stimmen auch diejenigen Darstellungen überein, welche in Bezug auf den Intellektualismus des Sokrates auseinandergehen[19]. Und es scheint, daß dieser Utilitarismus des Sokrates in erster Linie ein sozialer gewesen ist, d. h. daß Wohl und Wehe der Staatsgemeinschaft für ihn den eigentlichen Richtpunkt gebildet haben; daß sie bestimmen, was im Verhalten des Einzelnen richtig und billigenswert ist und daß er anderseits aus der Verbindung dieses Zweckes mit der allgemeinen Forderung eines strengen Denkens das Recht freier rücksichtsloser Kritik an den bestehenden Einrichtungen und vernunftgemäßer, reformierender Umbildung derselben abgeleitet habe[20].

Es mag ebenso dahingestellt bleiben, ob Sokrates in Bezug auf die ethisch-religiöse Frage sich zwar von der polytheistischen Volksreligion emanzipiert, aber einen teleologisch begründeten Theismus gelehrt habe, oder ob er als Repräsentant eines weitverzweigten, durch die vorausgehende Entwicklung des griechischen Denkens geschaffenen Kreises von ausgesprochenen Atheisten angesehen werden müsse[21]. Aber kein Zeugnis irgendwelcher Art weist darauf hin, daß Sokrates dem Glauben an das Göttliche oder dem Willen der

Gottheit irgend einen Einfluß auf die praktische Lebensführung zuerkannt oder in der Weise der Orphiker Vorstellungen von einem Leben nach dem Tode zur Einschärfung des sittlich Guten verwendet habe[22]. Das vielbesprochene „Daimonion" des Sokrates, welches sogar in der gegen ihn erhobenen Anklage eine Rolle spielte, ist wohl nichts anderes als ein von Sokrates selbst in mythologisierende Form gebrachter Begriff für dasjenige, was die spätere Ethik „Gewissen" nennt: die intuitive Erfassung eines praktischen Wertes oder Unwertes aus dem Ganzen der Persönlichkeit heraus, ohne zergliedernde Reflexion, durch einen unmittelbaren Ausspruch des Gefühls, welcher als eine „innere Stimme" erscheint. Man versteht sehr wohl, wie bei einer so starken und ungebrochenen Natur sich derartige Gefühlsimpulse neben der sonst mit vollem Bewußtsein geübten Begriffstechnik geltend machen konnten; und man braucht sich nur an die Art und Weise zu erinnern, wie selbst ein Kant sich über die Natur des Gewissens geäußert hat, um bei Sokrates die Beschreibung seines „Daimonion" nicht mehr wunderlich zu finden.

Mit Sokrates beginnt die selbständige Ausbildung der Ethik als Wissenschaft des praktischen, auf die Vernunft und auf die Einsicht in den Lebenszweck gegründeten Verhaltens. Und obwohl schon der vorsokratischen Periode Sittenlehre und ethische Reflexion nicht fremd gewesen waren, so gewinnt dieser Zweig der philosophischen Forschung nun immer steigende Geltung: die Ethik als Güterlehre oder als Heilslehre wird der Mittelpunkt der ganzen Philosophie. Dies ist nicht bloß die Nachwirkung der sokratischen Geistesart und Lehrweise. Die innere Not der Zeiten, die Auflösung der alten politischen Lebensformen, der Zerfall des Götterglaubens — das alles wirkt zusammen, um das Suchen nach neuen Schwerpunkten, nach besseren, unangreifbaren Stützen, nach neuen Lebensidealen, gebieterisch aufzudrängen. Ungemein bezeichnend aber ist es, daß in dieser Tätigkeit eines neuen Aufbaus der Lebensordnung auf wissenschaftlichem Grunde der nämliche Gegensatz der Richtungen und Stimmungen zu erkennen ist, wie er schon die vorsokratische Ethik beherrscht hat. Der Gegensatz zwischen religiöser und weltlicher Ethik oder zwischen

orphischer Weisheit und rationaler Lebenskunst erscheint in der wissenschaftlichen Ethik der späteren Zeit wieder als der Gegensatz zwischen metaphysischer und empiristischer oder anthropologischer Ethik, je nachdem die einzelnen Richtungen die sittlichen Normen und Ideale nur aus der vernünftigen Natur des Menschen oder aus dem Weltgrunde ableiten.

Dieser Gegensatz, der durchgreifendste und zugleich geschichtlich bedeutungsvollste, den die griechische Ethik in sich trägt, hat die folgende Gruppierung der Systeme bestimmt, welche für die Zwecke dieser Einleitung wichtiger zu sein schien, als eine chronologische Darstellung.

II. Kapitel

Empiristische Ethik

1. Abschnitt

Kyniker und Kyrenaiker

Die sokratische Hinweisung auf die Eudämonie, das durch vernünftige Einsicht und wohlüberlegte Wertschätzung zu erreichende Lebensziel, ließ verschiedene Antworten auf die Frage nach dem Wesen oder nach den grundlegenden Voraussetzungen der Eudämonie offen. Es bestätigt die Auffassung, daß Sokrates mehr ein großer Anreger als der Verkünder einer durchgebildeten Lehre gewesen sei, wenn wir sehen, daß diese Frage von solchen, die sich gleichmäßig seine Schüler nennen, in ganz entgegengesetztem Sinne beantwortet wird. Was ist das Glück? Antisthenes, das Haupt der kynischen Schule, antwortet: Bedürfnislosigkeit, Selbstgenügsamkeit, Abtun alles Scheinwesens; schlichteste Natürlichkeit. Aristippos, das Haupt der kyrenaischen Schule, antwortet: Der Genuß, die Freude an allem, was das Leben uns bietet; vor allem die Fähigkeit, in jeder Lebenslage das zu finden, was Gutes an ihr ist, oder eine Quelle des Vergnügens werden kann. Die beiden Antworten scheinen auf den ersten Blick einander auszuschließen. Die Lust, der Aristipp das große Loblied singt, die ihm unter allen Umständen ein Gut ist, die er als eine Urtatsache des Lebens und als die letzte Triebkraft alles Handelns ansieht, wird von Antisthenes nicht nur mit Geringschätzung, sondern nach einzelnen Aeußerungen, die ihm zugeschrieben werden, geradezu mit Feindlichkeit betrachtet. Sie erscheint ihm als das Uebel schlechthin, als Verführerin

der Menschheit. Aber es ist nicht zu verkennen, daß hinter diesen scheinbar völlig entgegengesetzten Bestimmungen ein und derselbe ethische Grundbegriff steht: der Begriff der auf vernünftiger Einsicht ruhenden Selbstbeherrschung. Der Kyniker hält sich mittels ihrer die äußeren Dinge überhaupt vom Halse und macht seine Begierden von ihnen frei. Der Kyrenaiker behält sich auch als Genießender in der Hand; er prüft und wählt mit Verstand; er weiß auch beim Besten zur rechten Zeit aufzuhören und auch dem Schlimmsten noch etwas Gutes abzugewinnen. Aber auch der Kyniker kämpft den Kampf gegen die natürlichen Triebe und Begehrungen nicht um des Kampfes willen, sondern wegen der Freiheit und inneren Freudigkeit seines Gemütes, die ihm nur in der Unabhängigkeit von äußeren Dingen und im Gefühl der eigenen Kraft wurzeln zu können scheint; und der dem Antisthenes zugeschriebene Satz, die Lust sei ein Gut, aber nur jene, der keine Reue folgt, würde mit geringen Modifikationen auch von den Kyrenaikern angenommen werden können. Denn wenn diesen auch jede Lust an sich für etwas Gutes und insofern Erstrebenswertes galt, unabhängig von ihrem Ursprung, auch wenn sie aus Bösem hervorgegangen war, so konnten doch auch sie sich der Tatsache nicht verschließen, wie viel Unlust auf dem Wege zu mancher Lust liege und manch anderer folge, und daß darum der denkende Mensch nicht die Lust des Augenblicks, sondern die Lust der Wahl zu seinem Richtpunkt nehmen werde.

Es sind Spiegelungen echt sokratischen Wesens in verschieden gearteten Persönlichkeiten, die alsbald Schul- und Lebenstypen werden; Züge, die in Sokrates gleichberechtigt nebeneinander standen, ungleich ausgebildet. Von der heiteren Genußfreudigkeit des Sokrates ist die Ueberlieferung so voll wie von seiner Kraft des Ertragens und Entbehrens und der gleichmäßigen Ruhe seines Gemütes. Die ganz trümmerhafte Ueberlieferung — eine Anzahl von Anekdoten und Aphorismen — reicht eben nur hin, um uns die Umrisse der Ideale persönlicher Lebensgestaltung erkennen zu lassen, die hier ausgebildet wurden. Der Einblick in den wissenschaftlichen Gang der Argumentation, in die psychologischen Theorien,

welche den Leitsätzen der Schulen zu Grunde lagen, ist uns ganz und gar verschlossen. Nur die freilich auch unzusammenhängende aber viel reichlichere Ueberlieferung der Gedanken, welche in der epikureischen und stoischen Schule entwickelt worden sind, gestattet uns diese Lücke wenigstens zum Teil zu ergänzen.[1] Denn offenbar haben wir in diesen philosophischen Richtungen der späteren Zeit Um- und Weiterbildungen des Gegensatzes, welcher in der Periode nach Sokrates die kynische und die kyrenäische Schule trennte.

Dies gilt ganz besonders auch von der Stellung, welche Kyrenaiker und Kyniker zum Götterglauben und zur religiösen Ethik einnehmen. Es scheint nicht bezweifelt werden zu können, daß die ersteren ebenso den Aufklärungstendenzen der epikureischen Schule präludieren, wie die letzteren dem theologischen Rationalismus der Stoiker. Aus der Schule Aristipps ist jener Theodoros hervorgegangen, welcher zu der verhältnismäßig geringen Anzahl von Denkern gehört, von denen berichtet wird, daß sie die Existenz eines Göttlichen in jedem Sinne geleugnet haben; und bei der Mehrzahl der Kyrenaiker scheint wenigstens in der Weise des späteren Epikureismus der Begriff einer Vorsehung und eines persönlichen Waltens der Gottheit beseitigt worden zu sein. Die Kyniker sind keine Atheisten gewesen, sondern abstrakte Monotheisten. „Der Satzung nach gebe es viele, der Natur nach nur e i n e n Gott," stand bei Antisthenes zu lesen. Die polytheistische Religion ernst zu nehmen konnte auch ihnen nicht einfallen. Aber die älteren Kyniker, Antisthenes selbst und Diogenes, liebten es, sich in die Mythen zu vertiefen und ihnen durch geistreiche Umdeutung einen bedeutenden Sinn zu entlocken. Später machte freilich diese allegorisierende Auffassung einer rein satirischen und polemischen Behandlung der Religion und der Priesterschaft Platz.[2]

Unentschieden muß wohl die Frage bleiben, auf welche Weise diese ethischen Lehren, die, wie es nach der Ueberlieferung zunächst scheint, ihr Absehen nur auf persönliche Werte, und zwar auf zuständliche Werte gerichtet hatten, ein geeignetes soziales Verhalten des Individuums begründet haben, oder welche Anforderungen von ihnen nach dieser Richtung

gestellt wurden. Die Kyrenaiker dürften bedächtige Anpassung an Gesetz und Rechtsgewohnheit empfohlen und in dem geltenden Recht wenigstens ein Stück allgemeiner praktischer Vernunft anerkannt haben. Aus ihrem Kreise ist der Satz überliefert: „Der Philosoph würde, wenn auch alle Gesetze zu gelten aufhörten, genau so weiterleben, wie unter den Gesetzen.“ Das kann doch nur besagen, daß die denkende Selbstbeherrschung des Menschen zu ähnlichen Wertschätzungen und Normen führen werde, wie sie in Recht und Sitte als äußere Vorschriften bestehen. Einen ganz ähnlichen Standpunkt hat aber schon Sokrates eingenommen, bei welchem die Autorität des denkenden Subjektes und die Autorität der im Staate erscheinenden Rechtsvernunft nebeneinander stehen.[3] Von den sozialreformatorischen Tendenzen allerdings, welche die heutige Forschung immer entschiedener bei Sokrates anerkennt und in denen wir gewiß den tiefsten Grund des gegen ihn geführten Prozesses erblicken müssen, ist hier keine Spur vorhanden. Der Einsichtige hält sich von den öffentlichen Dingen fern: er kann aus ihnen für sein Glück nichts gewinnen, wenngleich der Wert von Freundschaft, Familie und Gesellschaft von einigen Vertretern der Schule nicht geleugnet wird.

Noch weiter sind in der gleichen Richtung die Kyniker gegangen. Sie haben aus ihrem Prinzip der Bedürfnislosigkeit eine abstrakte Naturethik entwickelt, welche alle konventionellen Wertbegriffe, nicht nur die Regeln des Anstands und der Pietät, sondern auch grundlegende soziale Institutionen, die Ehe, den Staat, mit Geringschätzung behandelt und den Naturzustand, die Zeit vor der Kultur, als das Paradies der Menschheit gepriesen hat. Zahlreiche Anekdoten, die aus dem Altertum berichtet werden, gehen auf diese mit einer gewissen prahlenden Ostentation zur Schau getragene Gegnerschaft gegen das Kulturleben zurück.

Diese Stimmung ist hier zunächst vereinzelt: sie hat ihren mächtigen Widerpart in den großen staatsphilosophischen Idealgebilden, in welche ein Plato, ein Aristoteles ihre Ethik einmünden lassen — die höchsten Hoffnungen für die Vollendung menschlichen Wesens auf eine vollkommene und vernunft-

gemäß geordnete Organisation der Gemeinschaft setzend. Aber der Kynismus hat, lange nachdem seine Theorie abgeschlossen war, als Sekte noch fortexistiert — je nach der persönlichen Haltung seiner Vertreter den Zeitgenossen bald Bewunderung, bald ein unwilliges Lächeln abgewinnend. Es ist zu vermuten, daß vieles von seiner praktischen Lebensstimmung in die Ethik des älteren Stoizismus überging, dessen Begründer, Zenon, von Hause aus Kyniker gewesen war.[4] Und obwohl wir diese Richtung mit unseren unzulänglichen Hilfsmitteln, namentlich auf dem Gebiete der praktischen Philosophie, nur schwer von den späteren Kynikern zu trennen vermögen, so scheint doch nicht bezweifelt werden zu können, daß sich diese bis tief ins Kaiserreich hinein als eine selbständige Gruppe neben der Stoa erhielten — etwa wie in den Bettelorden des späteren Mittelalters eine Richtung strengerer und eine Richtung laxerer Observanz auf dem Grunde einer im Wesen identischen Weltanschauung einander gegenüberstehen. Sicherlich hat auch der Kynismus jene Lebensstimmung der Resignation verbreiten helfen, welche der großen religiösen Umbildung der antiken Welt voranging. Auch in seinem Verhalten gegen die Kultur und ihre Güter, in seiner Verachtung der schönen Form und der Lebensfreude, kündigt sich jene Flucht aus der Welt in die Einsamkeit, aus der Stadt in die Wüste, aus dem Genuß zu Entbehrung und Selbstpeinigung an, welche im 2. und 3. Jahrhundert der christlichen Aera zu einer allgemeinen Erscheinung wurde. Die Mönche des 3. und 4. Jahrhunderts sind die Kyniker der vorchristlichen Zeit: in ihnen kehrt die Verachtung der Menschen und der Dinge in der Welt wieder; die Verwerfung von Ehe, Familie und Eigentum, der Verzicht auf die Kulturgüter, das bettelhafte Dasein und die vollkommene Staats- und Vaterlandslosigkeit. Die Dogmen wechseln; aber verwandte Zeiten und ähnliche Völkerschicksale bedeuten auch gleiche Lebensstimmungen und gleiche Versuche, den innersten Kern der Persönlichkeit aus dem Schiffbruch des Lebens zu retten.[5]

---

2. Abschnitt

Epikur und seine Schule

1. Schicksale des Epikureismus

Die Richtung des sokratischen Denkens, welche sich in der kyrenaischen Schule fortgesetzt hatte, gelangte zu Ende des 4. Jahrhunderts vor Christus im System Epikurs[6] zu einer neuen, sorgfältig durchgebildeten Lehrform und in dieser zu einer das ganze spätere Altertum beherrschenden Wirksamkeit. Denn es unterliegt keinem Zweifel, daß sich der spätere griechische und auch der römische Epikureismus von den Gedanken des Begründers der Schule nur in unwesentlichen Dingen entfernte[7] und daß es Epikureer im Altertum so lange gegeben hat, als sich der selbständige philosophische Gedanke der christlichen Hochflut gegenüber noch behauptete und jemand diese Weltanschauung zu bekennen überhaupt noch wagen durfte. Der Epikureismus — nach allen uns vorliegenden Zeugnissen weit verbreitet und überall heimisch, auch auf gegnerische Meinungen nicht ohne Einfluß[8] — ist einer der großen herrschenden Lebenstypen der späteren antiken Welt gewesen: der einzige, der in sich gar keine Möglichkeit der Vermittlung oder Verschmelzung mit den Idealen des Christentums trug; der diesem völlig abgewandt blieb und der kirchlichen Anschauung als der eigentliche Repräsentant des Heidentums, der Weltlust, der Pflege der Sinnlichkeit, des Mangels höherer Lebensziele, der Gottlosigkeit und der Leugnung des Jenseits, erschienen ist. Eine Geringschätzung, zu welcher die hohe Verehrung, welche Epikur im Altertum genoß, und zwar nicht nur bei seinen Schülern und Anhängern, sondern auch im Kreise der mit ihm um die Beherrschung der Geister konkurrierenden Stoa, einen seltsamen Gegensatz bildet.[9] Platos Gedanken sind an der Wiege der christlichen Theologie und Dogmatik gestanden und haben die Lehre der großen Kirchenschriftsteller im Morgen- und Abendlande bis auf das Zeitalter des Augustinus beherrscht; die Stoa war in ihrer

eigenen inneren Entwicklung an einen Punkt gelangt, wo sie geradezu als die Schwelle zum Christentum erschien. Die Sage, daß Epiktet heimlicher Christ gewesen sei (wie er ja in der Tat direkt auf die Lebensführung der Christen Bezug nimmt) und daß Seneca einen Briefwechsel mit dem Apostel Paulus geführt habe,[10] spricht deutlich genug; in dem Buche des Bischofs Ambrosius von Mailand „De officiis ministrorum“ werden die stoisch-ciceronianischen Lehren über Tugend und Glückseligkeit offiziell ins praktische Christentum eingeführt — und Aristoteles, dessen theologischer Naturalismus in einer rein anthropologischen Ethik gipfelt, bietet in seinem Gedanken des allgemeinen Zweckzusammenhangs der Dinge mit Gott und seiner Scheidung der kontemplativen und praktischen Tugend immerhin noch Anhaltspunkte, um ihn im Mittelalter als Repräsentanten der natürlichen Erkenntnis zum Unterbau der übernatürlichen, geoffenbarten Wahrheit zu benutzen. Nur die epikureische Philosophie mit ihrer grundsätzlichen Diesseitigkeit, mit ihrer unbedingten Negation jedes Zusammenhangs zwischen Naturlauf, menschlichem Handeln und Göttern bot einer Anschauung, welcher das Jenseits gewisser geworden war als das Diesseits keinerlei Stützen, und keine andere Philosophie ist darum auch von den Vertretern der kirchlichen Wissenschaft mit so bitterem Hasse verfolgt, als unbedingt verderblich gebrandmarkt und durch Jahrhunderte hindurch völlig verschüttet worden, als das System Epikurs.[11] Erst in der Blütezeit des italienischen Humanismus darf Laurentius Valla es wagen, nicht ohne starke christliche Verbrämung, auf das hedonistische Prinzip des Epikur zurückzugreifen, und die umfangreiche Darstellung, welche Pierre Gassendi im 17. Jahrhundert von der Persönlichkeit, dem Leben und der Lehre Epikurs gab, kam beinahe einer völligen Wiederentdeckung gleich. Von hier ausgehend aber gewinnen die Gedanken dieser antiken Lehre neues Leben: in dem Frankreich des 17. Jahrhunderts bilden sich neben seiner forcierten Gläubigkeit epikureische Zirkel; bei Hobbes, bei Helvetius und Holbach sind epikureische Ideen nicht zu verkennen; sie behaupten sich gegen die erbitterte Bekämpfung, die sie auch in der Neuzeit durch kirchliche und philosophische Gegner erfahren; sie streifen

in den Systemen des englischen Utilitarismus ihr rein individualistisches Gepräge ab und setzen sich mit den sozialen Ideen des 18. und 19. Jahrhunderts in Verbindung; sie gewinnen endlich bei Spencer den Hintergrund einer biologischen Theorie von größter Allgemeinheit, den ihnen weder das Altertum noch die Wissenschaft des 18. Jahrhunderts zu geben vermocht hatten.[12]

Unsere Kenntnis bewegt sich hier auf etwas mehr gesichertem Boden. Denn Epikur war nicht bloß Lehrer und Dialektiker wie Sokrates, sondern Schriftsteller und zwar ein ungemein fruchtbarer. Und obwohl wir weit davon entfernt sind, sein litterarisches Lebenswerk in der Vollständigkeit vor Augen zu haben, wie etwa das eines Platon und Aristoteles, so sind doch wenigstens die grundlegenden Gedanken seiner Theorie von Diogenes Laertius gesammelt und außerdem noch sehr zahlreiche Zeugnisse und Anführungen aus zweiter Hand erhalten. Ueber diese Grundzüge des Epikureismus besteht darum im ganzen wenig Streit. Sie sind von philosophischen Gegnern scharf beurteilt, oft karrikiert worden; aber wir wissen genug, um sie als eine in sich wohl zusammenhängende Lehre verstehen zu können.

2. Grundlegung der Ethik

Den Ausgangspunkt seiner Ethik hat Epikur mit Aristippos gemein. Es ist der Doppelbegriff von Lust und Schmerz als dem Fundament unserer ganzen Lebensführung. Streben nach Lust, Widerstreben gegen den Schmerz und Flucht vor ihm: das sind unableitbare Grundphänomene nicht nur der menschlichen, sondern der gesamten tierischen Lebewelt; das letzte Ziel alles praktischen Verhaltens. Lust und Schmerz ist das Einzige, was nicht um eines anderen willen, sondern allein seiner selbst willen gesucht oder gemieden wird. Gutes und Böses, die nichts mit Freude und Schmerz zu tun hätten, sind leere, nichtssagende Worte. Alles in der Welt, auch das Denken, auch die Wissenschaft, auch die Sittlichkeit, ist nur gut durch diese seine eudämonologische Beziehung.[13]

Aber wenn schon der Mensch das Suchen nach dem An-

genehmen, nach Freude und Genuß, das Fliehen des Schmerzes und des Leidens mit dem Tiere gemein hat, so bedeutet der Besitz der menschlichen Verstandeskräfte doch einen gewaltigen Unterschied in der Ausgestaltung dieses Grundtriebes. Das Tier kann nicht weiter kommen, als ihn im einzelnen zu befriedigen, von Fall zu Fall. Es lebt für den Tag, für die Stunde. Der Blick des Menschen reicht weiter. Sein Gedächtnis, sein Intellekt gestatten ihm, nicht nur das Gegenwärtige, sondern auch das Vergangene und das Zukünftige in Betracht zu ziehen. Ihm erweitert sich der Begriff des Guten und Bösen, die Wertbezeichnung des Moments, zu dem Begriff des Glückes und Unglückes, der Wertbezeichnung ganzer Lebensabschnitte oder des Lebens in seiner Gesamtheit. Ihm kann er sich wenigstens also erweitern. Der unbelehrte, der gedankenlose Mensch freilich — er lebt dahin, wenig besser als das Tier, allen Wechselfällen preisgegeben; heute jubelnd, morgen verzagt; immer auf der Jagd nach Genuß, immer wieder vom Leben genarrt und enttäuscht. Glück aber in dem Sinne, welcher des Menschen als eines vernunftbegabten Wesens allein würdig ist, ist etwas anderes als die einzelne gute Stunde, als das einzelne Vergnügen und der Genuß des Augenblicks. Glück ist die Resultante eines mit praktischer Vernunft im Hinblick auf dieses hohe Ziel geführten Lebens; die positive Bilanz, die wir aus seinen Wechselfällen, aus seiner Mischung von Freuden und Schmerzen zu ziehen wissen; und Sittlichkeit oder praktische Weisheit ist eben ein von dem Blick auf das Ganze des Lebens und seine positive Wertsumme beherrschte Lebensführung, die alles einzelne Tun und Lassen mit dem Ziel des Ganzen, einem positiv-eudämonistischen Gesamtergebnis, in Einklang bringt. Ethik als Wissenschaft aber ist eine theoretische Anweisung zum glückseligen Leben: das Werk der Philosophie, die aus dem, was sie für diese höchste praktische Aufgabe leistet, ihre immerwährende Legitimation gewinnt und ihre innere Triebkraft schöpft.

Der hohe Wert, welcher von Epikur bei dem Streben nach Glückseligkeit auf das Erkennen, auf die richtige Einsicht gelegt wird, ist durchaus sokratisch. Alle Sittlichkeit ist nichts anderes, als ein verfeinerter Egoismus, als das wohlverstan-

dene Interesse des Einzelnen. Was man Uneigennützigkeit, Entsagung, Selbstaufopferung nennt, beruht keineswegs darauf, daß der Mensch, was seiner Natur gänzlich zuwiderliefe, ohne jede Aussicht auf Lustgefühle oder gegen alle seine Lustforderungen handelt, sondern nur darauf, daß er als ein vernünftiges, mit der Fähigkeit der Reflexion ausgestattetes Wesen keineswegs von der zunächstliegenden, unmittelbar gegenwärtigen Lust in allen Fällen bestimmt werden muß, sondern um einer größeren zukünftigen Lust einer augenblicklichen zu entsagen vermag, und überdies reflektierter Lustgefühle fähig ist, welche unmittelbare Schmerzgefühle überwiegen können.

In dem Rahmen dieses epikureischen Eudämonismus lassen sich nun verschiedene konkrete Lebensauffassungen entwickeln. Er steht dem, was wir sogleich als die führenden Gedanken der aristotelischen Ethik kennen lernen werden, gar nicht so ferne. Er enthält, wie schon angedeutet worden ist, die Grundzüge des Utilitarismus in der neueren Philosophie: die Zurückführung aller praktischen Unterschiede, aller Wertdifferenzen auf Lust und Schmerz; die Negation eines Guten, das keine Beziehung zu diesen eudämonologischen Grundtatsachen hätte; endlich die Ausbildung von Wertabstufungen mit Rücksicht auf das Leben in seiner Gesamtheit.

Aber eben in der Art, wie Epikur selbst diesen Rahmen seiner Theorie, die als solche von unerschütterlicher Gültigkeit ist, ausgefüllt hat, zeigt sich eine höchst charakteristische Beschränkung seines Denkens und seiner Gemütsart. Und hier ist wohl auch der Grund zu suchen, weshalb die epikureische Ethik, trotz ihrer psychologisch so richtigen Grundgedanken, gerade ernster gestimmten Naturen immer als unbefriedigend erschienen ist, auch da, wo der plumpe Vorwurf, daß sie auf einen bloßen Kultus des Fleisches und des Bauches hinauslaufe, nicht nachgesprochen worden ist. Jener Kunst der einheitlichen Lebensführung, der harmonischen Lebensgestaltung, als welche Epikur die Sittlichkeit anpreist, fehlt nämlich das Moment der Tätigkeit, des Schaffens. Es ist ersetzt durch das der ausgleichenden Abwehr. Epikur hat eine Tafel der Bedürfnisse aufgestellt als ebensovieler Quellen von Lust und Schmerz;[14] er unterscheidet natürliche und unaufhebliche

natürliche aber abzutuende; und endlich eingebildete. Ein frischer Trunk bei quälendem Durst; eine köstliche, fein zusammengestellte Mahlzeit; Berühmtheit, Karriere, Denkmäler, werden als Typen dieser drei Klassen aufgeführt. Das Bedürfnis nach Tätigkeit, Leben und Bewegung, nach Entwicklung der eigenen Kraft, das was Aristoteles den βίος τέλειος genannt hat, sucht man in dieser Aufzählung vergebens. Die künstlerische Lebensgestaltung, in welcher Epikur das Wesen der Glückseligkeit wie der Sittlichkeit sieht, besteht nicht in Bereicherung, sondern in Vereinfachung. Da der Mensch nach dieser Auffassung in seiner eigenen Natur keine positiven Lustquellen besitzt, Bedürfnisse, deren Befriedigung nur von ihm abhängt, so besteht Epikurs praktische Weisheit darin, dem von außen an uns heranstürmenden Schmerz, dem Unbehagen, der Unseligkeit, der Zerrüttung, aus dem Wege zu gehen. Da er keine Freude des Schaffens, des Handelns, der Fürsorge für andere, fürs gemeine Wohl kennt, so erhebt er die Schmerzlosigkeit zur Lebensfreude, die Vermeidung alles Unbehagens zum Lebensprinzip.[15]

Der sittliche Mensch wird sich also daran zu gewöhnen haben, seine natürlichen und notwendigen Bedürfnisse auf die einfachste und am leichtesten zu beschaffende Weise zu befriedigen; er wird sich darüber hinaus nichts als zu seinem Glücke gehörig einbilden, sich dadurch von der Welt unabhängig machen und was ihm dennoch als außerordentlicher Genuß zufällt, als eine unerwartete Gabe des Glückes begrüßen; er wird dem Ruhm, dem öffentlichen Leben, auch der Gründung einer Familie, überhaupt dem Verkehr mit andern als Gleichgesinnten als ebensovielen Quellen der Beunruhigung und der Enttäuschung aus dem Wege gehen. Er wird den Schmerz der Vergangenheit in der Erinnerung aufheben oder wenigstens verklären; er wird die einmal erlebten Freuden als eine bleibende Quelle des Genusses, als Wehr gegen den gegenwärtigen Schmerz, als eine Antidosis auch gegen quälende Erinnerungen behandeln. Knechte des Lebens in dem, was es an uns heranbringt, vermögen wir Herren zu werden in dem, was wir aus uns selbst, aus unseren Gewohnheiten, aus unseren Erinnerungen machen und wie wir sie verwenden.[16] Das

Glück ist uns nicht unerreichbar; aber es fällt uns nicht vom Himmel, sondern es ist unser eigenes Werk, Schöpfung des von richtiger Einsicht geleiteten Willens. Es heißt: durchgängige Harmonisierung der eigenen Natur.

Und so wird man vielleicht die Differenz dieses Lebensideals gegen das des Aristipp am einfachsten ausdrücken können: Der Kyrenaiker packt das Leben mit starker, genußfreudiger Hand und sucht ihm in guten wie in schlimmen Augenblicken abzugewinnen soviel als möglich. Auch für ihn ist Selbstbeherrschung kein leeres Wort. Er will sich in der Hand behalten im Genusse, und sich nicht verlieren im Unglück. Aber nicht um irgend einer fernen Zukunft, um irgend einer künstlichen Lebensbilanz willen, sondern dem Augenblick selbst zuliebe, um in jeder Spanne Zeit die ganze Fülle des Lebens zu genießen, aus jeder Lebenslage für sich noch etwas herauszuschlagen.

Umgekehrt ist das Auge des Epikureers gerade auf das Lebensganze gerichtet — ein Ausdruck, der immer wieder in den erhaltenen Fragmenten vorkommt. Er weiß, daß neben dem hellsten Licht notwendig auch der dunkelste Schatten steht; daß niemand sehr viel gewinnen kann, wer nicht auch viel aufs Spiel setzt. Seine Lebenskunst, seine Sittlichkeit besteht darum in einer geschickten Abtönung der Stimmungen, in einer Ausgleichung der Gegensätze. Sie ist gerichtet auf eine gleichmäßige Heiterkeit und Stille des Gemütes, die den großen Erregungen, den Stürmen der Leidenschaft und des Lebens, aus dem Wege geht und ihr Grundzug ist eine fröhliche Resignation, ein Rückzug von Scheinwerten auf echte Werte, vom Genusse zur Gemütsruhe und Gesundheit.[17]

3. Soziale und religiöse Ausblicke

Wir haben im Epikureismus einen scharf ausgeprägten Typus völlig individualistischer Ethik, allem Sozialen im gleichen Maße abgewendet wie dem Transzendenten. Sittlichkeit im Sinne Epikurs stammt weder aus der Gesellschaft noch von den Göttern; wir selbst, wenn wir glücklich sein wollen, müssen uns zu ihr erziehen. Sie ist ein konstitutiver

Zustand des Gemütes, der nicht von außen kommen kann. Aber die Glückseligkeit, auf welche sie abzielt, kann von außen wenigstens stark beeinträchtigt werden. Und die wichtigste Schutzwehr gegen solche Störungen unserer Seelenruhe, gegen solche Leiden, die von unseren Mitmenschen ausgehen, ist das Recht. Das Recht ist seinem Wesen nach ein auf die Wohlfahrt gerichtetes Abkommen mit anderen, sich gegenseitiger Schädigung zu enthalten.[18] Es gibt ein Recht an sich so wenig als ein Gutes an sich; für Wesen, die keine Verträge miteinander schließen können, oder für Völker, die sie nicht geschlossen haben, existiert kein Recht. Und so ist auch das Unrecht nicht an sich böse, sondern weil es Furcht erzeugt vor Entdeckung und Vergeltung.

Beobachtung des geltenden Rechts ist darum für den sittlichen Menschen ein notwendiger Bestandteil seines auf Seelenruhe und Glückseligkeit gerichteten Strebens, gerade so wie Mäßigkeit und Leidenschaftslosigkeit.[19] Nur in dem Sinne kann Epikur die Ungerechtigkeit auch abgesehen von ihren peinlichen Rückwirkungen verworfen haben, als Unrechttun in den meisten Fällen aus einer aufgeregten, innerlich zerrütteten, unseligen Gemütsverfassung hervorgeht. Von hier aus gelangt man auch zu einer anderen Deutung der Nachricht, daß er auf die Frage, ob der sittliche Mensch unrecht tun dürfe, auch wenn er vor aller Entdeckung unbedingt sicher sei, keine Antwort gegeben habe.[20] Offenbar läßt diese Frage verschiedene Antworten zu, je nachdem was für die Gemütsruhe des Handelnden größeren Wert hat: die Verletzung oder die Beobachtung der Rechtsbestimmung. Denn dasjenige, was von den Menschen in ihre Rechtsverträge aufgenommen wird, ist von höchst ungleicher Bedeutung und Regelmäßigkeit. Wenn es kein anderes Prinzip des Rechts gibt als dasjenige, was dem sozialen Zusammenleben förderlich ist, so folgt daraus ebensowohl, daß gewisse Rechtsgrundsätze allgemein sein werden, weil sie überall gleichbleibenden Bedingungen des sozialen Friedens und der persönlichen Ruhe entsprechen, wie daß andere nach Zeit und Ort wechseln, weil sie nur bestimmten Formen und Bedingungen des Zusammenlebens ihren Ursprung und ihre Berechtigung verdanken. Und von

hier aus erledigt sich auch für Epikur bereits so einfach als sachgemäß die Frage, ob die Rechtsnormen natürlich oder konventionell seien, auf innerer Gesetzmäßigkeit oder menschlicher Satzung beruhen: eine Frage, welche die ethische Skepsis im Altertum aufgeworfen und nicht nur gegen den Begriff der Stabilität der Normen, sondern auch gegen ihre Erkennbarkeit gewendet hatte; eine Frage, die dann auch in der neueren Philosophie seit dem Auftreten des Empirismus nicht mehr von der Tagesordnung verschwindet. Diese Frage auf ein „Entweder-Oder" stellen, heißt eine richtige Antwort von vornherein unmöglich machen. Sinn und wirkliche Einsicht gibt nur ein „Sowohl-Als auch". In allem Recht gibt es bleibende und wechselnde Bestandteile; und alles Recht ist sowohl natürlich als konventionell. Beides kann Hand in Hand gehen. Beides kann auseinanderfallen. Geltendes Gesetz ist recht oder richtig, wenn es das Wohl der Gemeinschaft zu fördern geeignet ist; es verliert diesen Charakter, wenn es diesem Zwecke nicht mehr dient. Und nicht alles, was der Gemeinschaft förderlich und darum recht wäre, vermag auch Gesetz zu werden oder Satzung, weil es dafür nicht die Kraft aufbringt.[21]

Die ganze utilitarische Theorie der neueren Philosophie liegt in diesen Sätzen im Keime. Würden wir die Schriften Epikurs in größerem Umfange und nicht in Bruchstücken besitzen, so würden wir mit Bestimmtheit erkennen, was wir jetzt nur zu ahnen im stande sind, in welchem Maße Epikur nicht nur die leitenden Gedanken, sondern auch die Begründung und Ausführung vorweggenommen hat. Nur eines sucht man — wenigstens in den erhaltenen Resten — vergebens: die Anerkennung der natürlichen sozialen Gefühle, Mitleid, Sympathie, Gemeinschaftsgefühl, des unaufheblichen Zusammenhangs zwischen Individuum und Gattung, und das Verständnis für die organisierte Gemeinschaft als der Zuchtmeisterin zur Sittlichkeit.

Nicht minder charakteristisch für die Ethik Epikurs und seiner Schule als ihr streng durchgeführter Individualeudämonismus ist ihre unbedingte Ablehnung alles Transzendenten und Religiösen. Beides steht in einem engen und sehr eigen-

artigen Zusammenhang. Demjenigen, der im Sinne der Schule weise lebt, also dem sittlichen Menschen, ist die Glückseligkeit sicher: ausdrücklich sagt Epikur, er werde unter Menschen wie ein Gott leben. Wem dieser Zusammenhang zwischen einem bestimmten praktischen Verhalten und der Glückseligkeit einmal aufgegangen ist, der bedarf weiterer Motive nicht. Stärkere, bessere als die Aussicht auf die Glückseligkeit kann keine Theorie gewähren. Mehr als seine klare Vernunft dem Menschen sagt über den Weg zu seinem Glücke, kann kein Gott ihn lehren.[22] Aber kann uns denn eine Glückseligkeit befriedigen, der, wie groß wir sie immer denken mögen, durch den Tod ihr unvermeidliches Ende bereitet wird? Gewiß hat Epikur die Schwere dieses Einwands gefühlt, der dem glückshungrigen Menschen so nahe liegt. Aber schon die damalige Ausbildung der Vorstellungen vom Leben nach dem Tode, wie wir sie bei den Orphikern, in den Mysterienkulten und unter den Philosophen besonders bei Plato antreffen (s. u.), zeigt den furchtbaren Doppelsinn des Unsterblichkeitsgedankens, sobald derselbe einmal von den Theologen aufgegriffen und zu einem Hilfsmittel der ethischen Erziehung gemacht worden ist. Lohn und Strafe im Jenseits! Der Tod nicht als Abschluß, sondern als Anfang; ein offenes Tor, durch welches der Mensch eingeht zu neuem Leben, entweder zu Seligkeit oder zu Qual! Epikur hat ein feines Gefühl dafür gehabt, wie schwer erkauft dieser Wechsel auf ewige Glückseligkeit im Jenseits ist. Es ist als hätte er geahnt, daß keine Aussicht auf Himmelsfreuden die Qualen aufzuwiegen vermöge, welche die Furcht vor den Schrecken der Unterwelt dem Menschengeschlecht bereitet hat; als hätte er geahnt, wieviel ungesunde Knechtung der menschlichen Natur, wieviel blutleere Ideale, wieviel sinnlose Entbehrung der Menschheit auferlegt werden würde von dem Augenblick an, wo einmal das Mittel gefunden war, dem natürlichen Egoismus durch den Blick aufs Transzendente fast alles Beliebige abzugewinnen. Schon hatte ja die platonische Philosophie mit der Verwendung solcher eschatologischer Mythen einen bedeutsamen Anfang gemacht und wir haben allen Grund zu glauben, daß die Furcht vor den Schrecknissen des Lebens nach dem Tode,

Hand in Hand gehend mit dem Verfall der heiteren, naturfreudigen Seite des antiken Polytheismus, in den folgenden Jahrhunderten erhebliche Fortschritte gemacht hat. Das Lehrgedicht des Lucretius und namentlich Plutarchs Abhandlung über den Aberglauben sind schwerwiegende Zeugnisse aus späterer Zeit. Im Gegensatze zu dieser Richtung bildet darum die axiologische Herabminderung des Todes einen wesentlichen Gedanken der praktischen Philosophie Epikurs. Der Tod ist ein Ende; die Verneinung des Lebens. Eben darum geht er uns im Grunde genommen gar nichts an; es ist nur eine optische Täuschung des Selbstbewußtseins, den Tod wie einen positiven Zustand des Verlustes, wie ein abgeschwächtes Leben zu betrachten.[23] Niemand kann mehr tun, als sein Dasein mit Glück und würdigem Inhalt erfüllen: und wenn er tausend Jahre lebte — der Fülle des Daseins, die ein kurzes Menschenleben zu bergen vermag, würden Aeonen nichts hinzufügen können.[24]

Also weg mit der Furcht vor dem Tode, der uns in Wahrheit nichts anhaben kann; weg mit dem törichten Verlangen nach einer Unsterblichkeit, die uns, auch wenn sie existierte, in Wahrheit nichts zu gewähren vermöchte, was wir uns nicht hier schon zu eigen machen können! Los überhaupt von der Religion und ihren Tröstungen, die in Wahrheit nur ebensoviele Knechtungen sind; los vom Glauben an die Götter als Herren der Natur, als Lenker des Schicksals, als Spender von Gunst und Ungunst! Unabhängig von ihnen, wenn sie überhaupt existieren, vollzieht sich der Lauf der Natur in jener eigentümlichen Mischung von Notwendigkeit und Zufall, die Epikur zuerst als das innerste Wesen des Naturgeschehens erkannt, wenn auch auf eine seltsame und darum oft mißverstandene Weise formuliert hat.[25] Ihm gilt es sich anpassen und sich fügen: nicht ihn können wir ändern, aber uns.

Aber unwürdig ist es des Menschen, wie ein feiger Knecht um die Gunst der Mächtigen zu buhlen, die in Wahrheit ganz ohnmächtig sind. Hier zuerst ist jenes stolze prometheische Wort erklungen:

Sie wollen mit mir teilen und ich meine,
Daß ich mit ihnen nichts zu teilen habe.
Das, was ich habe, können sie nicht rauben,
Und was sie haben, mögen sie beschützen.
Hier Mein und Dein,
Und so sind wir geschieden.[26]

---

3. Abschnitt

Aristoteles

1. Grundbegriffe

Auch an der Spitze der aristotelischen Ethik[27] steht der Begriff der Glückseligkeit (Eudaimonia). Mit der prinzipiellen Feststellung, daß jede Technik und jede Untersuchung, ebenso jede Handlung und jeder Entschluß, ein Gut erstrebe, beginnt die nikomachische Ethik, um von der Betrachtung der Relativität der einzelnen Güter, welche angestrebt werden, alsbald auf die notwendige Annahme eines allgemeinsten, obersten Gutes überzugehen, welches nur um seiner selbst willen angestrebt wird. Und als das einzige Gut, welches niemals um eines anderen willen gewählt wird, erscheint Aristoteles die Glückseligkeit: bei allem Streben nach Teilgütern bildet sie den notwendigen Hintergrund, während niemand nach der Glückseligkeit um anderer Güter willen verlangt. (Eth. Nikom. I. B., 5. Kap.) Sie ist das höchste Gut auch in dem Sinne, daß sie nicht durch Zusammenzählen von einzelnen Gütern entsteht, sondern sich vielmehr als etwas Vollendetes und sich selbst Genügendes darstellt.[28] (I. B., 12. Kap.) Mit diesem Fundamentalbegriff der aristotelischen Ethik muß man nun sogleich die überaus eingehende und sorgfältige Erörterung zusammenhalten, welche er im weiteren Verlaufe dem Begriffe der Lust gewidmet hat,[29] weil die Glückseligkeit nach allgemeiner Ansicht mit Lust verknüpft ist. Aristoteles stand hier bereits einem großen Kontroversenreichtum gegenüber, auf den er deutlich genug anspielt und aus dem

er das Haltbare herauszuschälen unternimmt. Manche, sagt er, halten keine Lust für ein Gutes, weder an sich noch beziehungsweise, weil das Gute und die Lust nach ihnen nicht identisch sind. Manche halten einige Arten der Lust für ein Gutes, aber viele andere für schlecht; und eine dritte Ansicht rechnet zwar alle Arten der Lust zum Guten, aber die Lust kann nach ihr nicht als das höchste Gute gelten. Aristoteles entscheidet sich in diesen Kontroversen für die mittlere Ansicht. Er war ein zu feiner Beobachter von Welt und Menschen, um nicht mißtrauisch zu sein gegen jede Ansicht, welche die Lust für etwas durchaus Verwerfliches, dem Guten Entgegengesetztes hält. Er erinnert an die Urtatsache des Schmerzes, von dem niemand leugne, daß er ein Uebel, eine Hemmung, und darum zu fliehen sei. Das Gegenteil des Schmerzes aber sei die Lust und sie müsse darum logischerweise als Gut gelten. Wäre es doch schwer zu sagen, welches Uebel die Lust sein sollte. Tief ist bei Aristoteles die Ueberzeugung festgewurzelt, daß in der Lust eine Urkraft des praktischen Verhaltens gegeben sei. Er sieht in ihr etwas, das allen lebenden Wesen gemeinsam ist, und zu allem, wozu man sich entschließt, mit hinzutritt; ein Gefühl, das von frühester Kindheit mit uns großgezogen wird, das mit unserem ganzen Leben verwächst und darum schwer zu vertreiben ist (II, 2). Wenn schon nicht alle die gleiche Lust erstreben, so gehen doch alle der Lust nach; vielleicht nicht einmal der, welche sie meinen oder von der sie sprechen, sondern alle derselben; ja vielleicht ist noch in den schlechtesten Menschen ein natürlicher Trieb (ein Göttliches sagt Aristoteles geradezu an einer anderen Stelle) vorhanden, welcher, stärker als sie selbst, das ihm eigentümliche Gute begehrt (X, 2; VII, 14).

Gewiß zeigt sich die feine Menschenkenntnis des Aristoteles darin, daß er in anderem Zusammenhang, nämlich wo er von der Erziehung zur Sittlichkeit, d. h. zur Gewöhnung an die richtige Mitte, spricht, vor der Lust warnt, weil sie die Befriedigung unserer natürlichen Neigungen begleitet und uns hindert, als unbestechliche Richter zu urteilen: „wenn wir sie fortweisen, werden wir weniger leicht fehlen“ (II, 9).

Aber dies ist keine Absage an die Lust überhaupt. Er warnt ja auch mit einer angesichts der späteren Entwicklung der asketischen Ethik erstaunlichen Voraussicht vor den falschen Propheten, welche aus pädagogischen Gründen die Lust verdächtigen zu müssen meinen, um Gegengewichte gegen das natürliche Streben nach Lust zu schaffen. „Solche Behauptungen — der allgemeinen Menschenerfahrung durchaus zuwiderlaufend — machen die Menschen nur stutzig und, wenn sie dann einen solchen Lustfeind doch ihrem Zauber unterliegen sehen, so tut der Rigorismus seiner Lehre der Wahrheit sogar Schaden. Nur wo die Begriffe mit den Taten stimmen, vertraut man ihnen und veranlassen sie die Hörer nach denselben zu leben“ (X, 1). Der Standpunkt, den Aristoteles durch diese Untersuchungen gewinnt, läßt sich so ausdrücken: Glückseligkeit ohne Lust ist ein leeres Wort. Auch das höchste Gut kann ohne Lust nicht gedacht werden; denn sonst wäre es möglich, daß man glückselig sein und doch nicht angenehm leben könnte. Aber ebenso gewiß ist es, daß die Lust als solche nicht das höchste Gut ist und nicht jede Lust begehrenswert. Eine gewisse Lust wird das höchste Gut sein, wenn auch viele Arten der Lust möglicherweise tadelnswert sein sollten (X, 2; VII, 14). Und auch wer sich selbst beherrscht, der flieht nur gewisse Arten der Lust, nicht die Lust überhaupt, da es ja noch vielerlei andere Lust für ihn gibt als diejenige, deren er sich enthält (VII, 13).

Mit diesem prinzipiellen Zusammenhang zwischen den Begriffen Glückseligkeit und Lust setzt Aristoteles zugleich die engste Verbindung zwischen den Begriffen Lust und Sittlichkeit. Die Tugend, so erklärt er zunächst ganz allgemein, besteht in dem besten Handeln in Bezug auf Lust und Schmerz, und bei dem Laster findet das umgekehrte statt. Sittlichkeit also beruht darauf, daß die richtige Lust oder vielmehr Lust aus der richtigen Quelle erstrebt wird und den Leitstern unseres praktischen Verhaltens bildet. Welche Lust aber ist die richtige?

Auf diese Frage hat Aristoteles eine Antwort gegeben, die seinen Eudämonismus um ein gutes Stück über die Auffassung der übrigen griechischen Empiriker erhebt, und die trotz der

auch ihr noch anhaftenden nationalen und geschichtlichen Beschränktheit jedenfalls eine hochbedeutsame Einsicht im psychologischen wie im ethischen Sinne enthält. Die richtige Lust entspringt aus der Tätigkeit. Lust und Tätigkeit gehören untrennbar zusammen. Tätigkeit ist die Hauptsache im Leben. Jedes Wesen hat seine von der Natur ihm angewiesene, mit seiner Organisation gegebene Tätigkeit, und mit dieser Tätigkeit verknüpft sich eine Lust, die ebenso ihm eigentümlich ist, wie die Voraussetzungen seiner Tätigkeit. Ausdrücklich sagt Aristoteles, er wolle es unentschieden lassen, ob man wegen der Lust nach dem Leben, oder wegen des Lebens nach der Lust verlange, da ohne Tätigkeit keine Lust entsteht, alle Tätigkeit aber in der Lust ihr Ziel findet und durch die Lust erst vollkommen wird.[30] Je besser eine Tätigkeit geübt wird und je mehr sie mit dem ganzen Wesen eines Menschen eins geworden ist, desto größere Lust begleitet sie. Und umgekehrt: die Lust steigert die Tätigkeit, aus welcher sie erwächst; wer mit Freuden tätig ist, urteilt schärfer und arbeitet genauer (X, 4—5).

Diese fein beobachtete Theorie wäre geeignet gewesen, vielen der späteren Diskussionen über das Verhältnis der Lust zum Leben und insbesondere zum sittlichen Leben den Boden zu entziehen, wenn man sie richtig verstanden hätte. Späteren Einseitigkeiten gegenüber zeichnet sie sich durch die Festlegung zweier Punkte aus. Das Moment der Lust ist aus dem Leben nicht zu eliminieren: dies gegen die psychologische Grundlage aller asketischen Ethik. Die Lust selbst aber wurzelt in unserer Tätigkeit; Anlagen und Triebe sind also ihre genetische Voraussetzung: dies gegen jede Theorie, welche den ganzen und vollen Menschen und sein komplexes praktisches Verhalten aus dem Verlangen nach Lust allein erklären zu können meint.

Indessen ist mit dieser Verknüpfung der Begriffe Lust und Tätigkeit noch kein Kriterium für die Unterscheidung des Wertes verschiedener Lustarten gewonnen. Denn von den Tätigkeiten selbst heißt es (X, 2), daß sie sich nach sittlicher Güte und Schlechtigkeit unterscheiden und ebenso verhält es sich auch wieder mit den verschiedenen Arten der

Lust. Die Lust, welche der tugendhaften Tätigkeit zugehört, ist gut und die der schlechten zugehörige schlecht. Wie soll nun aber wieder bestimmt werden, welche Tätigkeit sittlich und welche unsittlich ist, da offenbar nicht alle Lust aus Tätigkeit auch schon sittlich wertvoll ist? Darauf hat nun Aristoteles keine andere Antwort als den Hinweis auf den vollkommenen und daher glücklichen Menschen. Man hat nur das Tun eines solchen Menschen zu beobachten, so wird man sagen dürfen, daß die Arten der Lust, welche dessen Tätigkeit mit sich führt, die vornehmsten bei den Menschen sind. Der Mensch in guter Verfassung ist das Maß für jedwedes: nur das, was dieser als angenehm empfindet, wird wahre Lust sein; ja Aristoteles geht so weit, daß er nicht nur die immerhin bedenkliche Unterscheidung von wahrer und falscher Lust macht, sondern das, was dem verderbten Menschen gefällt, nicht einmal als Lust ansehen will (X, 2, 6).

Dies scheint ein Gedankengang im Kreise zu sein[31]: gesucht wird eine begriffliche Bestimmung für das sittlich Richtige, für das Gute, und die Erörterung endet mit dem Hinweise auf den guten und glücklichen Menschen. Indessen mag dieser Mangel mehr auf die wenig systematische, ungeordnete und zerfahrene Darstellung zurückzuführen sein, in der uns die Ethik des Aristoteles überliefert ist, als auf die aristotelische Theorie selbst. Zunächst fehlt es ja nicht an einer gewissen begrifflichen Bestimmung des hochstehenden, vornehmen Menschen. Der hochstehende Mensch ist derjenige, welcher die Eigenschaft zur Entfaltung bringt, die den Menschen als Gattung vorzugsweise von allen anderen Lebewesen unterscheidet — die Vernunft — und dadurch das spezifisch Menschliche in der reinsten Ausprägung zeigt. Der hochstehende Mensch ist derjenige, welcher glücklich ist in der Betätigung seiner Vernunft. Er ist darin am meisten Mensch, und die Lust, welche ihm aus dieser Selbstbetätigung zuwächst, ist die reinste und höchste, diejenige, an welcher alle übrige gemessen und abgeschätzt werden muß (X, 6). Die vernünftige Anlage aber verwirklicht sich auf doppelte Weise: theoretisch und praktisch, im reinen Denken und im Handeln. Mit großem Nachdruck hat Aristoteles von der sittlichen Würde und von

dem eudämonologischen Wert der Wissenschaft, d. h. der denkenden Betrachtung der Welt, gesprochen. Es erinnert durchaus an das hohe Lied des Erkennens bei Plato und ist doch zugleich ein Aussprechen der tiefsten Erfahrungen des eigenen Lebens, wenn Aristoteles die Lust aus der Betätigung des Denkens als die höchste, als die beständigste preist; als diejenige, welche den Menschen am meisten unabhängig macht und seine höchsten, edelsten Kräfte ins Spiel bringt, in welcher er in Wahrheit Gott ähnlich wird.[32] Vollkommene Glückseligkeit glaubt Aristoteles nur im beschaulichen Leben, in der theoretischen Vernunftbetätigung erreichbar; allem andern Tun haftet fremder Stoff und unvermeidliches Mißlingen an.

Aber ist die beschauliche Tätigkeit schon die höchste Weise der Darstellung der Vernunft im menschlichen Leben, so ist sie doch keineswegs die einzige. Auch für den Denker ist noch ein entsprechendes praktisches Verhalten im Leben zur vollen Persönlichkeit erforderlich und auch den Menschen ohne theoretisches Vermögen ist wenigstens die Anwendung der Vernunft auf ihre Neigungen und Begierden möglich. Nicht jeder Mensch kann ein Denker sein; aber jeder Mensch sollte ein Charakter sein, d. h. seinen Gefühlen und Neigungen gegenüber die Vernunft betätigen. Solche Vernunftbetätigung ergibt die praktische Tugend oder Charaktertugend und sie wird von Aristoteles in einer Weise bestimmt, in der wir den echten Geist des Griechentums, seine edle, unbefangene Natürlichkeit, seinen tiefgewurzelten ästhetischen Sinn, umso weniger verkennen werden, als die nahe Verwandtschaft dieser Bestimmung mit den ethischen Idealen anderer Schulen auf der Hand liegt.

Die praktische (ethische) Tugend oder die Sittlichkeit schlechthin ist das vernünftige Maß, welches die für uns geltende Mitte einhält. Sie ist die Mitte zwischen zwei Lastern, von denen eines aus dem Uebermaß, das andere aus dem Mangel hervorgeht, die bei Gefühlen und Handlungen entweder an dem Gehörigen etwas fehlen lassen oder es überschreiten, während die Tugend die Mitte findet und wählt.[33] Sie ist eine Vernunftbetätigung: als solche wird sie von Aristoteles in seiner

Definition ausdrücklich bezeichnet, und auch hier wieder auf das Vorbild der führenden Persönlichkeit, welche die praktische Vernunft gewissermaßen fertig in sich darstellt, hingewiesen. Vielleicht haben wir gerade in dieser vielgetadelten Ersetzung eines begrifflich abstrakten Kriteriums für das richtige ethische Mittelmaß durch den Hinweis auf die lebendige sittliche Anschauung einen Beweis für die Unbefangenheit der empiristischen Denkweise des Aristoteles zu erblicken, die, was sie an theoretischer Vollendung einbüßt, an Deutlichkeit und Wirkungsfähigkeit vielleicht gewonnen hat. Was ist das Sittliche? Seht die Besten eures Geschlechts an, um es an ihnen unmittelbar zu schauen und zu erleben! Das ist die Antwort, die Aristoteles gibt. Gewiß keine Antwort, die den bohrenden Verstand befriedigen könnte. Warum werden gerade sie vor allen und von allen geschätzt? Diese Frage ist von Aristoteles nicht gelöst worden; aber er glaubte sie sicherlich von seinem Standpunkte aus und im Sinne der allgemeinen Grundlage seiner Ethik (s. u.) zutreffend beantwortet durch den Hinweis auf den normalen Menschen, d. h. denjenigen, in welchem der Gattungsbegriff rein zur Ausprägung gelangt. Natürlich ist auch dies eine petitio principii. Denn der Gattungsbegriff als ein bloß beschreibender müßte so weit gefaßt werden, daß er alle Exemplare des Typus Mensch umspannt. Als Normbegriff aber bedeutet er nichts als eine idealisierende Abstraktion und läßt damit wieder die Frage entstehen, auf welcher Grundlage denn eine solche Idealisierung vorgenommen werde. Diese Frage kann erst beantwortet werden, wenn der Begriff des teleologisch Vollendeten gewonnen ist — teleologisch vollendet nicht mit Rücksicht auf irgend einen zu erfüllenden Formtypus des Individuums (denn dabei bewegt man sich stets im Kreise); sondern mit Rücksicht auf die Bedürfnisse der Gemeinschaft und die von da ausgehenden Diktate.[34]

Aber wenn man sich gegenwärtig hält, welche Bedeutung dieser Standpunkt des Aristoteles für die frühere wie für die spätere Ethik gehabt hat; wie unbefangen und wie nachdrücklich das ganze Altertum die ethische Idealbildung in den Mittelpunkt der ethischen Theorie zu stellen gewohnt war; wie Plato und die Kyniker in Sokrates das ethische Vorbild gesehen haben;

wie Stoiker und Epikureer sich bemühten, ihre sittlichen Begriffe dadurch einleuchtend zu machen, daß sie den ethischen Menschen in der Gestalt des Weisen verkörperten, wie spätere Entwicklungen der antiken Ethik wieder in der Gestalt des Pythagoras, in der Gestalt des Apollonios von Tyana ihre großen persönlichen Vorbilder suchten; wie wichtig es zu allen Zeiten, von der ersten Verkündigung christlicher Lehre angefangen bis auf die neueste Theologie und ihre Versuche, sich neben der vorgeschrittenen Wissenschaft zu behaupten, gewesen ist, daß das Christentum die Summe seiner ethischen Forderungen an einer mit dem Schimmer des Historischen, wirklich Erlebten, umkleideten Persönlichkeit demonstrieren konnte — so wird man jedenfalls nicht allzu geringschätzig über diesen Mangel an voller theoretischer Rundung der aristotelischen Ethik urteilen dürfen.

Nicht anders ist es mit dem Prinzip der richtigen Mitte selbst. Die große Bedeutung desselben als einer Regel der Harmonisierung unserer Neigungen und Gefühle wird man nicht in Abrede stellen können. Es setzt unbefangen voraus, daß in der Natur des Menschen alles vorhanden sei, was zu seinem eigentümlichen „Werk“ gehöre; daß Vernunft und Erziehung im Menschen nichts schaffen können, sondern nur ausgleichen, regeln, leiten. Die aristotelische Ethik ist selbst ein mittleres zwischen zwei Gegensätzen: einem schlaffen Quietismus, der den Menschen für unveränderlich hält und „in impuris naturalibus“ (um ein treffliches Wortspiel Nietzsches über Rousseau zu gebrauchen) für gut; und aller heroischen und asketischen Ethik, welche dem Menschen Eigenschaften andichtet und bald auch anzüchten will, die in seiner Natur nicht oder nur ausnahmsweise begründet sind und Eigenschaften abspricht oder abgewöhnen will, die mit seiner Natur aufs innigste verknüpft sind.

2. Tugendlehre[35]

Aristoteles hat es nicht versucht, eine systematische Ableitung der ethischen Tugenden aus den Trieben und Neigungen des Menschen, welche sie vernunftgemäß regeln sollen, zu geben.

Er gibt bloß eine Aufzählung und Erörterung einer Anzahl von Tugenden, in welcher man außer den altgriechischen Kardinaltugenden der Tapferkeit, der Selbstbeherrschung, der Gerechtigkeit, auch Freigebigkeit, Großherzigkeit, Hochsinnigkeit, Ehrenhaftigkeit, Gelassenheit, Umgänglichkeit und geselligen Takt findet.[36] Aber es ist ein feines Bild hochentwickelten, durchaus kultivierten Menschentums, welches Aristoteles, gestützt auf treffliche Beobachtungen, in zwangloser Schilderung entwirft: eine Persönlichkeit mitten im Leben stehend, nicht verzagt und nicht tollkühn; maßhaltend im Genusse; nicht starrsinnig und nicht schwächlich; freundlich aufgeschlossen gegen ihre Umgebung, aber nicht prahlerisch sich überhebend; den Wert des Besitzes schätzend, aber weder engherzig an ihn sich klammernd, noch leichtsinnig ihn vergeudend; den Gesetzen sich freiwillig unterwerfend und darüber hinaus, wo sie mit ihren allgemeinen Bestimmungen an den konkreten Fall nicht heranreichen, sie durch Billigkeit ergänzend; die gute Meinung der Welt weder verachtend noch überschätzend; im Glück nicht jubelnd und im Sturme nicht zagend. Es ist ein Bild, das ja selbstverständlich viele Züge mit den Idealtypen anderer griechischer Denker gemein hat, weil es die besten Züge des Griechentums überhaupt an sich trug, das sich aber doch von der rücksichtslosen Selbstbehauptung der Kyrenaiker ebenso merklich unterscheidet, als von der resignierten Selbstbeschränkung der Epikureer und der starren Unbeweglichkeit der Stoiker.

Die feine, ausgleichende, die schroffen Gegensätzlichkeiten vermeidende Weise, mit der Aristoteles diese Fragen der praktischen Lebensgestaltung behandelt, tritt besonders auch in der Erörterung des Verhältnisses zwischen Selbst- und Nächstenliebe hervor. Aristoteles stellt geradezu das Problem, ob man am meisten sich selbst oder einen anderen lieben solle? Er hat mit völliger Klarheit gesehen, daß alles, was man anderen an Liebe schuldet, durchaus nur aus dem abgeleitet werden kann, was man sich selbst schuldet. Es ist unmöglich, dem andern etwas zu erweisen, was man selbst nicht als gut anerkennt; und es wäre unsinnig, dem anderen mit etwas helfen zu wollen, das man selbst entbehrt. Die Menschenliebe, das

ist die Meinung des Aristoteles, beginnt bei der eigenen Person. Nicht in dem Sinne, als ob es aller Weisheit Schluß wäre, für sich möglichst viel an Besitz, Genuß, Ehre zusammenzuraffen, sondern in dem Sinne, daß jeder danach strebt, aus sich selbst das Beste und Schönste zu machen, sich zur höchsten ethischen Tüchtigkeit zu entwickeln, dem vornehmsten Teil seines Wesens, der Vernunft, zu dienen, und ihr in allen Stücken zu gehorchen. Auch das ist Selbst*liebe*; aber freilich Selbstliebe einer anderen Art und von anderem Wert, als die Selbst*sucht* des gierig Genießenden und Zusammenhäufenden.

Die eigene ethisch vollentwickelte Persönlichkeit ist die kostbarste Gabe, die der Mensch dem Menschen darbringen kann. „Wenn alle so im Schönen wetteiferten und sich anstrengten, das beste zu leisten, so würde sowohl der Staat alles, was er bedarf, besitzen, als auch jeder für sich selbst das größte Gut, welches eben in der sittlichen Tüchtigkeit besteht.“ Mit anderen Worten: Die ethische Berechtigung der Selbstliebe ist bedingt von dem Wert der Person, auf welche sie geht. Der gute Mensch soll und darf sich selbst lieben: ihm und andern wird diese Selbstliebe zum Heil gereichen. Der schlechte Mensch soll und darf sich nicht selbst lieben; denn er folgt damit nur seinen Leidenschaften und wird sich und seinem Nächsten Schaden tun. Soweit aber ist Aristoteles von irgend einem Kultus der Persönlichkeit, von irgend einer Herrenmoral entfernt, daß er aus diesem Prinzip der vernünftigen ethischen Selbstliebe sogar heroische Folgerungen zieht, die sich streng genommen aus seinem Prinzip der richtigen Mitte, der Ausgleichung der Gegensätze, nicht ableiten lassen. Der ethische Mensch, sagt er, wird für seine Freunde und für sein Vaterland vieles tun; er wird Geld und Gut opfern; er wird sich nirgends vordrängen, er wird Aemter und Ehren gerne anderen überlassen; ja er wird, wenn es sein soll, für andere und für das Vaterland sogar den Tod erleiden. Er wird vorziehen, eine kurze Zeitlang seinem Leben den reichsten Inhalt und sich die höchste Lust zu gewähren, als viele Jahre zu leben, wie es sich eben trifft: *eine* schöne und große Tat wird ihm lieber sein als viele kleine. Aber ausdrücklich setzt Aristoteles hinzu: aus dem Bereich der Selbstliebe kommen wir

auch bei heroischem Verhalten nicht heraus; auch die, welche für andere in den Tod gehen, wählen nur Großes und Schönes für sich (IX, 8).

Abgesehen aber von solch heroischer Betätigung ist das Maß dessen, was jeder dem anderen zu gewähren hat, gegeben in Recht und Gesetz. Gerechtigkeit ist für Aristoteles darum zwar nicht die Tugend überhaupt, aber die Tugend für andere. Und wie weit er von einem einseitigen Persönlichkeitsstandpunkt in der Ethik war, sieht man am besten aus der Wärme, mit der er für die Gerechtigkeit spricht. Er nennt sie die vollkommene Tugend, bewundernswerter als der Morgen- und Abendstern, weil der, welcher sie besitzt, auch gegen andere Tugend üben kann und nicht bloß gegen sich selbst. Und das sei viel: denn viele können in ihren eigenen Angelegenheiten die Tugend üben, aber nicht gegen andere. Das Verhältnis aber zwischen sittlicher Tüchtigkeit und Gerechtigkeit ist dieses, daß Tugend, sofern sie gegen andere geübt wird, Gerechtigkeit ist, während Gerechtigkeit als feste Willensrichtung sittliche Tüchtigkeit ist (V, 3).

3. Psychologie des Sittlichen

Noch bedeutsamer indessen sind die Gedanken, welche Aristoteles zur Psychologie des Sittlichen entwickelt. Hier finden wir Einsichten, mit denen Aristoteles seiner geistigen Umgebung weit vorangeeilt ist und ein Verständnis um die komplexen Zusammenhänge des sittlichen Werdens, wie es manche gefeierte Lehrer späterer Zeit vermissen lassen. Die vernünftige Prüfung des richtigen Maßes, die Abwägung in Beziehung auf das Zuwenig und Zuviel, gibt die inhaltliche Bestimmung für das praktische Verhalten, wie die Norm, nach welcher beurteilt wird. Aber wie entscheidend auch die Rolle ist, welche Aristoteles der Vernunft im Sittlichen zuerkennt — aus ihr allein kann praktische Tugend nicht entstehen. Bezeichnend ist in diesem Punkte zunächst die wiederholte Polemik gegen Sokrates — einerlei, ob sie historisch begründet ist oder nicht — und seine Identifizierung der Sittlichkeit mit der Vernunft. Sokrates, sagt Aristoteles, traf

nur zum Teil das Richtige, aber zum Teil ging er fehl. Letzteres weil er annahm, daß alle sittliche Tüchtigkeit nur in der Einsicht bestände; dagegen hatte er recht, wenn er sagte, daß sie nicht ohne die Einsicht bestehen könnte (VI, 13). Und Aristoteles beruft sich auf ein Moment seiner Definition, welches nun auch in dem Zusammenhang dieser Darstellung hervorzuheben ist: die sittliche Tüchtigkeit, d. h. das Einhalten der richtigen Mitte, ist nicht bloß ein Vernunftgebot, sondern eine feste, zur Gewohnheit gewordene Willensrichtung, eine praktische Disposition.[37]

Auf dieses Moment legt Aristoteles das größte Gewicht und diese Betonung des Charakterologischen und Vorsätzlichen in der Sittlichkeit hat am meisten zur Vertiefung seiner Theorie beigetragen. Daß bloßes Moralpredigen oder ethisches Theoretisieren und lebendige praktische Sittlichkeit zweierlei seien — davon ist Aristoteles aufs innigste überzeugt gewesen. Sittlichkeit entsteht durch Gewöhnung oder Sitte — weshalb sie auch ihren Namen mit einer kleinen Veränderung von der Sitte erhalten hat.[38]

Wie man Schwimmen nur im Wasser lernt und Musik durch die Ausübung eines Instruments, so wird man gerecht durch gerechtes Handeln und mäßig und tapfer durch entsprechendes Verhalten (II, 1; I, 1 und 2). Aus dem gleichmäßigen Handeln bilden sich dauernde Gemütsrichtungen und ohne eine der Vernunft entsprechende Betätigung wird niemand gut werden.[39] Mit einer den intellektualistischen Neigungen der hellenischen Ethik gegenüber treffenden Ironie setzt Aristoteles hinzu: „Viele handeln indessen nicht so, sondern flüchten zur Theorie und glauben durch Philosophieren sittlich werden zu können. Sie machen es wie die Kranken, welche den Arzt zwar sorgsam anhören, aber von seinen Anordnungen nichts befolgen. Und so wenig solche Kranke körperlich gesund werden können, so wenig werden jene aus ihrem Philosophieren Heil für die Seele gewinnen“ (II, 3).

Mit der größten Bestimmtheit wird es demgemäß von Aristoteles ausgesprochen: Gutsein ist eine Tat (II, 9). Gut ist niemand von Natur; man wird gut durch ein der Norm entsprechendes praktisches Verhalten. Wir besitzen die Sitt-

lichkeit nicht von der Natur und auch nicht gegen die Natur. Wir haben die Anlage zu ihrer Erlangung, der eine mehr, der andere weniger; der eine besonders für diese, der andere mehr für jene Tugend; wir müssen sie aber durch Gewöhnung vollständig erwerben. Und daher der außerordentliche Wert, den Aristoteles auf die ethische Pädagogik legt: alles kommt darauf an, ob man sich in der Jugend nach der einen oder nach der anderen Richtung gewöhnt. Die richtige Erziehung besteht, wie er Plato zustimmend sagt, darin, von Jugend auf so geleitet zu werden, um sich über die Dinge zu freuen und zu betrüben, über welche man sich freuen und betrüben soll. Mit völliger Klarheit hat Aristoteles gesehen, wenn auch nur in flüchtigen Andeutungen es aussprechend, daß alle ethische Erziehung der unermeßlich wichtigen Triebkraft der Lust- und Schmerzgefühle bedürfe (II, 2), daß aber der Weg zur sittlichen Tüchtigkeit von der Heteronomie zur Autonomie gehe — wenn es gestattet ist, diese Ausdrücke Kantischer Philosophie auf den entsprechenden Gedanken des Aristoteles anzuwenden. Der Zusammenhang der Sittlichkeit mit Lust und Schmerz erscheint nämlich auf doppelte Weise. Zunächst in der Anwendung von Züchtigungen und Strafen, durch welche ein bestimmtes Handeln erzwungen wird. Sie wirken als eine Art Heilmittel in entgegengesetztem Sinne; denn wegen einer bestimmten Lust tut man oft das sittlich Schlechte; und wegen einer Unbequemlichkeit oder eines Schmerzes enthält man sich des sittlich Guten. Ist aber durch ein gewohnheitsmäßiges Handeln einmal eine bestimmte Willensrichtung festgeworden, so tritt zu dem Handeln, welches aus ihr folgt, und gewissermaßen als Zeichen, daß hier eine neue Natur im Menschen begründet worden ist, Lust und Schmerz hinzu. Und in diesem Zusammenwirken von Gefühl und Willen besteht eben das Ethos des Menschen: „Wer sich der sinnlichen Lust enthält und dieses Enthaltens sich freut, der ist mäßig, und wen dies schmerzt, der ist unmäßig; und wer das Schreckliche ruhig erwartet und nicht davon betrübt wird, der ist tapfer, während der darüber Niedergeschlagene feig ist“. Es ist die gleiche Einsicht, welche von ganz anderen Voraussetzungen aus viele Jahrhunderte später Spinoza

in dem Satze ausgesprochen hat: „Die Seligkeit ist nicht der Lohn der Sittlichkeit, sondern sie ist die Sittlichkeit selbst; und wir erfreuen uns ihrer nicht deswegen, weil wir die Lüste dämpfen, sondern im Gegenteil: weil wir uns ihrer erfreuen, darum können wir die Lüste dämpfen“.[40]

Neben der richtigen Gewöhnung und dem aus ihr sich ergebenden Handeln hat Aristoteles das Moment der Gesinnung im Sittlichen keineswegs übersehen. Zu den bereits gegebenen Bestimmungen des Sittlichen tritt nämlich noch eine neue ergänzende hinzu, von Aristoteles angeknüpft an die Frage, wie es denn zu verstehen sei, daß man durch gerechtes Handeln gerecht und durch mäßiges Verhalten mäßig werde, weil ja der gerecht oder mäßig Handelnde bereits gerecht oder mäßig sei. Diese Antinomie löst sich dadurch, daß sittlich tüchtig nicht jeder genannt werden kann, der etwa eine gerechte oder mäßige Handlung vollführt, sondern nur der, welcher solche Handlungen in einer bestimmten psychischen Verfassung vollführt[41]: nämlich wenn er mit vollem Bewußtsein sich entschlossen hat und fest und ohne Schwanken handelt (II, 3).

Der Entschluß ist ein überlegtes Begehren von etwas, das in unserer Macht steht. Er deckt sich keineswegs mit dem Freiwilligen. Das Freiwillige ist vielmehr der weitere Begriff, da an dem Freiwilligen auch Kinder und Tiere teil haben, aber nicht an Entschlüssen; auch nennt man das plötzliche Handeln wohl ein freiwilliges, aber nicht ein beschlossenes. Den Begriff des Freiwilligen steckt Aristoteles überhaupt sehr weit. Und man sieht deutlich, daß er mit dem indeterministischen Gedanken der Motivlosigkeit oder des Unverursachten gar nichts zu tun hat. Freiwillig ist jede Handlung, in der ein Wille zum Ausdruck kommt; jede Handlung, die als solche von einem Wesen gewollt wird. Darum darf man nach Aristoteles das, was im Eifer und in der Begierde getan wird, nicht zum Unfreiwilligen zählen; und ebensowenig etwa das Guthandeln freiwillig, das Schlechthandeln unfreiwillig nennen. In Bezug auf Freiwilligkeit unterscheidet sich die mit Ueberlegung begangene Untat von der im Affekt begangenen keineswegs. Unfreiwillig und darum von der sittlichen Beurteilung ausgeschlossen ist nur dasjenige Handeln, wozu wir durch

fremde Macht gezwungen werden und dasjenige, dessen Wirkungen zu überschauen vollständig außer unserer Macht liegt — vorausgesetzt, daß der Handelnde an dieser Unwissenheit nicht selber Schuld trägt.

Jede Handlung, die wir nicht auf einen anderen Anfang als in uns selbst zurückführen können, steht in unserer Gewalt und ist freiwillig. Wenn das Handeln von uns abhängt, so auch das Nichthandeln; und wenn das Rechthandeln, so auch das Schlechthandeln. Wir sind die Urheber unserer Taten so gut wie die Väter unserer Kinder. Und es ist widersinnig, zu sagen, daß der ungerecht Handelnde nicht ungerecht oder der Ausgelassene nicht ausgelassen sein wolle.

Den Grundsatz: Operari sequitur esse, alles Handeln weist zurück auf ein Sein, hat Aristoteles, ohne ihn zu formulieren, mit dem größten Nachdruck vertreten. Aber daraus irgend welche Entschuldigung oder Abschwächung des sittlich Verkehrten ableiten zu wollen, lag ihm gänzlich fern. Die Behauptung, daß jedermann das begehre, was ihm gut scheine; daß man seinen Gedanken nicht gebieten könne, und daß nach der Beschaffenheit eines jeden sich auch seine Wünsche und Ziele richten müßten, weist er auf das entschiedenste zurück mit der Bemerkung, daß dann niemand die Schuld seines schlechten Handelns tragen, sondern alle Unsittlichkeit nur Krankheit und Unwissenheit sein würde.

Freilich ist Aristoteles ein zu gewiegter Psychologe gewesen, um sich dem Wahne hinzugeben, als ob es nun im einzelnen Fall von einem bloßen Entschluß abhänge, sich so oder anders zu verhalten. „Der Wille ist kein Hexenmeister," hat viele Jahrhunderte später Ludwig Feuerbach gesagt. Auch der Kranke kann durch sein bloßes Wollen nicht gesund werden. Und wer eine Neigung zum Unrechttun in sich hat wachsen lassen, der wird bloß darum, weil er einmal nicht ungerecht sein will, nicht aufhören ungerecht zu sein, und durch ein solches (vereinzeltes, einmaliges) Wollen noch kein Gerechter werden.[42]

Aber umso wichtiger wird es — eben wegen dieser Bestimmtheit unseres Tuns durch unsere festgewordenen Neigungen und Eigenschaften — auf die Ausbildung unserer

Gemütsrichtungen zu achten. „Im ersten sind wir frei; beim zweiten sind wir Knechte." Diese Freiheit der Selbstentwicklung bei der Willensbildung hat Aristoteles mit der größten Entschiedenheit behauptet. Es steht bei den Ungerechten und Unmäßigen, nicht so zu werden und darum ist auch das Böse, was von ihnen ausgeht, ihre eigene freie Tat; nur nachdem sie es geworden, steht es ihnen nicht mehr frei, anders zu sein.[43] — Und noch einmal auf den Vergleich mit dem psychisch Kranken zurückkommend, meint Aristoteles, daß derjenige, welcher zügellos gelebt und den Aerzten nicht gefolgt hat, sicherlich mit seinem Willen krank sei; denn es hing ja einstens von ihm ab, nicht krank zu werden. Nur wenn er sich hat gehen lassen, ist es nicht mehr der Fall. Aber kommen denn wirklich alle Krankheiten aus dem ausschweifenden Leben und der Unfolgsamkeit gegen ärztlichen Rat? Wächst nicht oft schwere Krankheit wie ein Feind im Innern, verstohlen, unbemerkt? Bringt nicht manch einer den Keim zu den Krankheiten, die ihm sein Leben verbittern, schon mit auf die Welt? Und ist es im Moralischen anders? Gewiß: unsere ethischen Dispositionen wachsen langsam, Schritt um Schritt, fast unbewußt, durch unsere Handlungen. Aber auch zum richtigen Handeln, welches die geeigneten, ethisch wertvollen Dispositionen in uns begründet, muß man erzogen, angeleitet werden. Wie, wenn es an dieser Anleitung fehlt? Wie, wenn sie mehr auf das Schlimme als auf das Gute geht? Kann sich der noch unreife, unfertige Mensch solchen Einflüssen entziehen, selber den richtigen Weg finden?

Diese Fragen, ob nicht nur die Tat, die im Einklang mit Wollen und Charakter geschieht, als freiwillig anzusehen sei, sondern ob dieser Begriff auch auf die Bildungsverhältnisse von Willen und Charakter angewendet werden dürfe; ob der Mensch nicht nur an seinen eigenen mit Wissen und Willen geschehenden Taten Schuld habe, sondern auch daran, daß er diesen bestimmten Charakter hat, lassen sich auf dem Standpunkte der aristotelischen Ethik nicht befriedigend beantworten — auch dann nicht, wenn man, wie es allerdings der Meinung des Aristoteles entsprechen dürfte, auf die Unterstützung hinweist, welche ein geordneter Staat durch seine

Gesetzgebung und seine erziehliche Fürsorge den Bildungsbestrebungen der Individuen angedeihen lassen wird.[44] — Aber die Energie und das stolze Vertrauen in die menschliche Kraft, womit Aristoteles dem Menschen seine Willens- und Charakterbildung als sein ureigenes Werk zuweist; der Nachdruck, mit welchem er dem quietistischen „Velle non discitur“: den Willen kann man nicht belehren und etwas zu wollen nicht lernen, wie es spätere pessimistische Richtungen als Axiom ausgesprochen haben —, gerade die Unerläßlichkeit und zugleich die Möglichkeit der Willensbildung entgegengestellt hat: diese Haltung ist bewundernswert und für die Denkweise der antiken Philosophie auf ihrem Höhepunkte durchaus charakteristisch.

Freilich sehen wir auch gerade von hier aus deutlich die Schranke, in welche diese Ethik als eine Verkündigung des Schönen und Guten gebannt bleibt. Sie ist durchaus eine National- und eine Klassenethik. Sie wendet sich mit ihrem Ideal der sittlichen Tüchtigkeit nur an den Bürger, der Muße hat, sich selbst, seiner persönlichen Ausbildung und dem Staate zu leben. Sie teilt durchaus das antike Vorurteil gegen den Banausen, d. h. gegen den, der sich durch Handarbeit seinen Lebensunterhalt erwirbt. Sie setzt darum die Sklaverei als notwendigen Untergrund eines auf Verwirklichung höheren Menschentums gerichteten Gemeinwesens voraus und unternimmt, sie ethnologisch, d. h. aus dem Unterschied der Rassen zu begründen, vermöge dessen die Barbarenvölker von Natur zur Sklaverei bestimmt und zu edlerer persönlicher Entwicklung untauglich sein sollen.[45] — Ein prinzipieller Standpunkt, auf dem Boden des nationalen Hellenentums durchaus begreiflich und dem empirisch-deskriptiven Charakter der aristotelischen Ethik ganz entsprechend, dessen Härte aber durch einzelne Aeußerungen persönlicher Humanität dem Sklaven gegenüber nicht aufgehoben wird. Man versteht darum auch wohl die begeisternde Kraft, welche spätere Versuche, diese Schranken zu durchbrechen und die frohe Botschaft der Tugend und Glückseligkeit allen zugänglich zu machen — Versuche, wie sie in der stoischen und christlichen Ethik hervorgetreten sind —, ausgeübt haben. Daß freilich

auch diese Versuche wieder neue Schranken aufrichteten oder anerkennen mußten, wird von der folgenden Darstellung zu zeigen sein.

4. Ethik und Weltanschauung

Von hier aus lenkt die ganze Untersuchung, sich selber abschließend, noch einmal zum Begriffe der Glückseligkeit zurück. Glückseligkeit kann nun in einem volleren Sinne definiert werden als die den sittlichen Normen entsprechende Tätigkeit und zwar insofern, als diese Tätigkeit einen Lebensinhalt bildet — „denn wie ein Tag noch keinen Frühling macht, so macht auch ein Tag noch keinen glückseligen Menschen". Sie ist das unmittelbare Ergebnis sittlichen Tuns: nicht eine von außen kommende Zutat, nicht ein Geschenk der Götter und des Zufalls, sondern der Mühe Preis. Wir brauchen nicht auf sie zu warten; wir können sie erwerben. Und sie ist darum für viele erreichbar (I, 9 und 10); denn alle, die nicht für die Tugend verstümmelt sind, werden sie durch sittliche Arbeit erreichen können. Freilich, nicht alles kann aus dem Innern des Menschen kommen. Selbst um das sittlich Schöne zu vollbringen, bedarf es äußerer Güter, der Freunde, des Einflusses; unser ganzes Leben ist vielerlei Zufällen ausgesetzt und selbst der, welchem es am besten gegangen ist, kann im Alter noch von schweren Unglücksfällen betroffen werden. Niemand wird den ethischen Menschen, welchen solche Zufälle treffen, oder der auf dem Rade gefoltert wird, glückselig preisen, sofern er gut ist. Gewisse Extravaganzen der späteren Schulen vorwegnehmend, nennt Aristoteles das ein nichtiges Gerede (VII, 14). Allein wenn schon keinerlei Gewähr dafür vorhanden ist, daß der gute Mensch auch „Glück" habe im gewöhnlichen Sinne, oder daß Weltlauf und Verdienst sich decken, so ist doch das eine gewiß, daß der ethische Mensch nie ganz unglücklich werden kann, wenn er auch nicht gerade glückselig sein wird im Falle, daß ihn ein großes Unglück trifft. Er wird alle Zufälle anständig ertragen und immer das tun, was unter den jedesmaligen Umständen das beste sein wird; er wird in seiner

auf ethische Ziele gerichteten Tätigkeit die Kraft finden, sich zu behaupten und wieder aufzurichten (I, 11). Und wie ein Nachhall der alten griechischen Scheu vor der „Hybris“, der Selbstüberhebung, klingt es, wenn Aristoteles die Meinung, Glückseligkeit und Glück seien dasselbe, auch von der Kehrseite her bekämpft und ausdrücklich sagt, das Uebermaß des Glückes sei der Glückseligkeit hinderlich und dürfe gar nicht mehr Glück genannt werden (VII, 14). Echt griechisch aber ist es und für den modernen Menschen in seiner jagenden Vielgeschäftigkeit besonders beachtenswert, wenn Aristoteles, gewissermaßen als ein Gegengewicht zu der Lust aus der Tätigkeit, die ganz rein nur bei dem erkennenden und beschaulichen Menschen (wir würden wohl geneigt sein, auch noch den künstlerisch schaffenden Menschen hinzuzufügen) vorhanden sein kann, die Arbeit um der Muße willen als ein sittliches Postulat aufstellt. Wie der Krieg um des Friedens willen geführt wird, so muß das Notwendige und Nützliche allezeit des Schönen wegen getan werden. Nur in der Muße, wenn sie auf eine richtige Weise ausgefüllt wird, wohnt das Glück, aber nicht bei den geschäftigen Leuten. Denn wer tätig ist, verfolgt einen Zweck, den er noch nicht erreicht hat; die Glückseligkeit ist aber Selbstzweck, und sie ist für den praktisch arbeitenden Menschen nur innerhalb seiner Muße zu erreichen.[46] Ein Gedanke, dessen Tragweite über die Gesichtspunkte der aristotelischen Politik allerdings weit hinausführt.

Auch bei Aristoteles ist jene allgemeine Rationalität der Welt, jene teleologische Bestimmtheit alles einzelnen, welche Platos Ueberzeugung gewesen war und die er eben dadurch zum Ausdruck gebracht hatte, daß er die Idee des Guten als erleuchtenden und belebenden Mittelpunkt des Ganzen auffaßte, deutlich erkennbar. Auch seine Weltanschauung ist ein Zwecksystem und in dieser Anschauung wurzeln schließlich die grundlegenden Gedanken seiner praktischen Philosophie: man soll sittlich leben, weil nur im sittlichen Leben die Vernunft, die spezifisch menschliche Anlage, zu ihrer Entfaltung gelangt, und weil nur in der vollen Ausbildung seines Wesens und seiner natürlichen Anlagen der Zweck jedes Geschöpfes erfüllt

wird.[47] Man soll sittlich leben, weil die Einzelnen wie das große Ganze um dieses Zweckes ihrer eigenen Vollkommenheit, ihrer vollständigen Auswirkung, da sind; weil der Zweck des Ganzen nur durch einzelne untergeordnete Zwecke erreicht werden kann und das Niedere seinen Zweck an dem Höheren hat. Auch bei Aristoteles wurzelt dieser allgemeine Zusammenhang der Zwecke in der Welt in dem höchsten Zweck, in dem reinen, sich selbst erfassenden Weltgedanken, in der Gottheit.[48] Die allgemeine Richtung in der Entwicklung der Dinge geht zum Göttlichen hin. Alles strebt nach dem Göttlichen, sagt Aristoteles geradezu, und dieses Streben nach dem Göttlichen ist nichts anderes als das Streben nach der Form, nach der Ausprägung des reinen Gattungstypus. Als solches durchwaltet es die ganze Natur und alles Werden in ihr. Unbewußt, als ein geheimnisvoller Drang auf den niederen Stufen; bewußt im Menschen, dessen Wesen Aristoteles selbst als göttlich bezeichnet, namentlich soweit die Vernunft in Betracht kommt.[49]

Dies Streben muß nicht überall sein Ziel erreichen. In der Materie, d. h. in der Summe der Möglichkeiten, welche die Welt enthält, liegt sowohl das Streben nach der Form, nach Gestaltung, nach Ausprägung von Zwecken, als auch ein gewisser Widerstand gegen die Form, welcher zu einer unvollkommenen Ausprägung, zu einer teilweisen Verkümmerung des Typus führt. Diese Unvollkommenheit in der Natur ist für Aristoteles eine Urtatsache, ein Widerspruch im Wesen der Welt, welchen er nicht weiter zu erklären versucht hat.[50] In Bezug auf die Natur im engeren Sinne sucht Aristoteles die Bedeutung dieses Moments herabzumindern. Unvollkommenheit ist ihm ein bloßer Mangel, keine eigentliche Realität. Aber in Bezug auf den Menschen wird Aristoteles durch den ethischen Ernst seiner Gesinnung und seine oben vorgetragene Ansicht über die Bedeutung des freien Willens gehindert, diesen Ausweg zu ergreifen. Das Unvollkommene, welches am Menschen hervortritt, wird durch seinen Willen, durch seine Wahl zum Bösen; das Böse ist ein Geistiges, eine innere Beschaffenheit, welche das Handeln bestimmt. Auch hier treffen wir die sowohl bei Plato als bei den Stoikern (s. u.)

erkennbare Tendenz, das Böse aus dem Ratschlusse der Gottheit auszuschalten und aus dem Menschen, aus dem Wesen des Bewußtseins und des von ihm geleiteten Willens zu erklären. Auch im Menschen vermag das göttliche Prinzip, der denkende Geist, die untergeordneten Kräfte seiner Natur nicht völlig und nicht in jedem Falle zu beherrschen.[51] Die Vollkommenheit ist auch beim Menschen wie überall ein Spezialfall des Weltgeschehens und ewiges Ziel alles Werdens und Strebens. Aber sie wohnt nicht im Jenseits, in einem überweltlichen Reiche, sie wird nicht in irgend einer fernen Weltzeit wirklich — sie ist immer und wird immer und alle ihre Abstufungen fassen sich in dem ewigen Weltgedanken der Gottheit zur Einheit zusammen. Jener platonische Gedanke, die Sittlichkeit als ein Gottähnlichwerden des Menschen zu fassen, liegt Aristoteles völlig fern. Ausdrücklich polemisiert die nikomachische Ethik (I, 4 und X, 8) gegen die Idee des Guten als Prinzip der Ethik, indem sie erklärt, daß solch ein allgemeines und transzendentes Gut, auch wenn es vorhanden, doch vom Menschen nie erreicht oder verwirklicht werden könne, darum auch nicht zum Vorbild tauge. Ja sie spricht der Gottheit die ethischen Tugenden sogar ausdrücklich ab. An Stelle der platonischen Transzendenz des Guten tritt eine strenge Immanenz. Die Vernunft hat in der Menschheit nie angefangen und wird nie enden; sie ist ihr ewiges Erbteil; ein immerfort sich Erneuerndes und Entwickelndes. Wir bringen nicht die Sittlichkeit fertig in die Welt, sondern nur das Vermögen dazu, und erreichen erst nachher die Verwirklichung. Das Gute ist nicht von der Natur und nicht gegen die Natur: es muß durch uns geschaffen werden, durch Gewöhnung und Arbeit (II, 1). Den weisen und glücklichen Menschen, das Vorbild alles Guten, hat es immer gegeben: und nie werden alle weise und glücklich sein. Diese Ethik wartet auf keinen Erlöser und erwartet nichts vom menschlichen Fortschritt; wie die Welt im ganzen ist auch die Menschheit in ewigem Werden und darum immer am Ziel.

Ganz ferne liegt dem Aristoteles der Gedanke, die Unvergänglichkeit des Geistes, als des immer wieder formgebenden Prinzips in der Welt des organischen Lebens, im Sinne einer

individuellen Unsterblichkeit zu deuten und diese Fortdauer des Individuums über das empirisch gegebene Leben hinaus zu Zwecken der ethischen Pädagogik zu verwenden. Der Geist ist ewig; die Individuen sind vergänglich. Und die ganze nikomachische Ethik enthält nicht die leiseste Spur davon, daß Aristoteles bei der Verknüpfung der Begriffe Sittlichkeit und Glückseligkeit an einen anderen Zusammenhang gedacht habe, als er in diesem gegenwärtigen Leben durch die natürliche Verbindung der Lust mit dem rechten Tun und die hinzutretende Gunst der äußeren Umstände zu verwirklichen ist.[52]

---

4. Abschnitt

Skeptische Richtungen

1. Sophistik und Pyrrhonismus

Skeptische Stimmungen und Anschauungen haben die griechische Ethik fast während des ganzen Verlaufes ihrer Entwicklung begleitet. Ueber die Einzelheiten dieser antidogmatischen Theorien besitzen wir nur eine trümmerhafte Ueberlieferung und höchst unzulängliche Kenntnis.[53] Erst der Abschluß dieser negativen Entwicklung, in welchem wohl die wichtigsten Gedanken und Theorien der früheren Zeit zusammengefaßt erscheinen, ist für uns in einem umfangreicheren Originalwerke enthalten. Die Zuordnung dieser skeptischen Richtung zu einer der beiden Gruppen, in welche von der gegenwärtigen Darstellung die griechische Ethik geschieden wird, möchte vielleicht prinzipiell bedenklich erscheinen. Und sicherlich wäre es im rein systematischen Sinne korrekt, den Skeptizismus dem Empirismus wie den Metaphysikern als eine selbständige dritte Richtung gegenüberzustellen. Aber bei dem geringen Ausmaße, welches bei der angedeuteten Beschaffenheit unserer Quellen eine Behandlung des Skeptizismus gewinnen kann, würde durch eine derartige Gliederung das Gleichgewicht empfindlich verschoben. Und es fehlt glück-

licherweise nicht an Gründen, welche die Unterordnung der skeptischen Richtung unter die empiristische rechtfertigen. Denn obwohl bei den Argumenten, welche die griechischen Skeptiker gegen die Möglichkeit einer wissenschaftlichen Ethik ins Feld geführt haben, zwar nicht metaphysische Gründe, aber erkenntnistheoretische und dialektische Beweisführungen eine große Rolle gespielt haben, so stehen doch gewisse Gedanken, welche aus der Erfahrung des sittlichen Lebens geschöpft sind, in allererster Reihe und gerade sie müssen auch hier vorzugsweise berücksichtigt werden, weil sie ausschließlich dem ethischen Gebiete angehören.

Diesen empiristischen Ursprung der ethischen Skepsis im Altertum zeigen schon die ersten Regungen skeptischen Geistes, welche in der Sophistik hervortreten, recht deutlich. Soweit man dort überhaupt von Skepsis in ethischen Dingen sprechen kann (s. oben S. 11), wächst sie aus einer streng empirisch-positivistischen Auffassung heraus. Man beobachtet die Verschiedenheit der menschlichen Begriffe über Gut und Böse, Recht und Unrecht, und man beobachtet das außerordentliche Gewicht, welches inmitten dieses Wiederstreits die staatliche Sanktion als Festlegung bestimmter Maßstäbe besitzt. Und empirisch fundiert, wenn auch wahrscheinlich nicht litterarisch, wird in einer Periode entfesselten Ehrgeizes und schrankenloser Gier nach Macht auch die Theorie gewesen sein, welche Plato in der Staatslehre und im Gorgias dem Sophisten Thrasymachos und dem Sophistenschüler Kallikles in den Mund legt — Gedanken, die übrigens nur eine kühne Folgerung aus dem Moralpositivismus der älteren Sophistik sind. Denn wenn nichts „von Natur“, das heißt mit innerer Notwendigkeit, recht oder unrecht ist, und alles, was so genannt wird, nur durch staatliche Bestimmungen seine Gepräge empfängt — ist es dann nicht ein verführerischer Gedanke, ja der höchste, reizendste Ansporn für den Starken, den Ehrgeizigen, sich die Macht im Staate und mit dieser Macht zugleich die Gewalt über Gut und Böse zu verschaffen? Für gut und recht zu erklären, was ihm nützt und seinem Vorteil frommt; für böse und unrecht, was ihm gefährlich und schädlich ist? Und läßt sich dieser Gedanke nicht auch um-

kehren? Wenn das Staatsgesetz letzte und alleinige Quelle von Recht und Unrecht ist, so wird die Frage nach dem Inhalt und Zweck der Rechtsnormen eng verknüpft mit der Frage nach der Staatsform. Und so gut wie in dem einen Falle das Gesetz angesehen werden kann als Wille eines Gewaltigen, der sich den Staat zu eigen gemacht hat, so kann es im demokratisch organisierten Staate angesehen werden als eine Schutzvorrichtung, durch welche sich die vielen Schwachen gegeneinander und vor dem Stärkeren sichern.[54]

Es ist interessant, auch solche Gedanken, in denen man leicht das Urbild moderner Theorien wiedererkennen wird, namentlich des Uebermenschentums bei Nietzsche und seiner Ethik der Macht und Grausamkeit, in der Gedankenmasse der antiken Philosophie zu finden. Aber sie bezeichnen nur vorübergehende Tendenzen, wie sie einem bestimmten Stadium der griechischen Verfassungskämpfe, dem Kampf zwischen Demokratie und Oligarchie und seinen Rückschlägen auf das sittliche Bewußtsein, entsprachen. Im ganzen nahm der ethische Skeptizismus des Altertums eine mehr beschauliche Wendung.

Je entschiedener sich bei den großen führenden Schulhäuptern der Begriff des höchsten Gutes und einer von diesem Begriff ausgehenden durchgreifenden Regelung und Beherrschung des Lebens ausbildete, umso nachdrücklicher stellt sich diesen ethischen Konstruktionen die Behauptung von der Unerkennbarkeit des obersten Gutes gegenüber. Diese scheint zuerst von Pyrrho aus Elis, dem 4. Jahrhundert v. Chr. angehörig, ausgesprochen und in ihren praktischen Konsequenzen entwickelt worden zu sein. Wenigstens galt Pyrrho dem ganzen Altertum als der eigentliche Vater des Skeptizismus. Und gerade bei ihm zeigt sich die empiristische Begründung desselben besonders deutlich. Denn er hebt ausdrücklich die Verschiedenheit der menschlichen Naturen in Bezug auf Lust und Schmerz, in Bezug auf die Abschätzung von Recht und Unrecht, hervor. Und er gibt diesem Argument in sehr bemerkenswerter Weise eine ethnographische Grundlage, indem er, soweit es damals möglich war, vergleichend zu zeigen sucht, wie bestimmte Handlungsweisen, beispielsweise Ehen zwischen Eltern und Kindern oder zwischen Geschwistern,

Weibergemeinschaft, Diebstahl, Lüge, in verschiedenen Völkerkreisen ganz verschieden beurteilt werden. Also das Postulat einer vergleichenden Sittengeschichte als Voraussetzung einer wissenschaftlichen Ethik — ein Gedanke, der durch die wachsende ethisch-religiöse Not des Altertums, die Zersetzung der natürlichen ethisch-sozialen Lebensformen, und durch die damit steigende Auffassung der Ethik als einer paränetischen und streng rationalen Lebenskunst fast ganz entwertet und in den Hintergrund gedrängt worden ist, bis er an der Schwelle der neueren Philosophie bei einem Montaigne, einem Locke, wieder auftaucht und gerade als Waffe gegen eine dogmatisch erstarrte Morallehre gebraucht wird.

Auf diesen Gedanken wird nun von Pyrrho die Fundamentalforderung der theoretischen Zurückhaltung begründet; eine Zurückhaltung, welche nicht nur für die Naturerkenntnis, sondern ganz ebenso für praktische Fragen gilt. Man soll keine Meinung haben weder über Gut noch über Böse und sich, soweit im gegebenen Falle doch irgend eine Entscheidung getroffen, irgend eine bestimmte Linie des Handelns eingehalten werden muß, weil der Mensch nicht in absoluter Untätigkeit verharren kann, einfach den gegebenen Sitten und gesetzlichen Vorschriften fügen. Das ist für ihn die Summe aller praktischen Weisheit — ein Standpunkt gänzlicher und prinzipieller Verzichtleistung auf denkende Bearbeitung und Normierung der menschlichen Lebensverhältnisse. Der Zweifel, die „Adiaphorie“, das Gleichhalten verschiedener Möglichkeiten, wird — es ist lehrreich, sich diese eigentümliche, freilich unentrinnbare Paradoxie zu vergegenwärtigen — selbst das höchste Gut. Denn alles menschliche Unglück kommt daher, daß wir gewisse Dinge entbehren, welche wir für Güter halten, oder daß wir solche scheinbare Güter zu verlieren fürchten; oder daß wir anderes ertragen müssen, was uns als Uebel erscheint. Wer jedes axiologische Urteil unterdrückt, für den verschwindet auch alles Leid.[55]

Es ist ganz verständlich, daß aus diesen Prämissen eine Lebenshaltung folgen mußte, welche sich von der der kynischen und stoischen Schule nicht sehr wesentlich unterschied, wenn auch die theoretischen Voraussetzungen andere waren. Denn

auch diese beiden Schulen, ja in gewissem Sinne sogar die epikureische, gingen darauf aus, den Menschen von den Wechselfällen des Lebens, von Glück und Schicksal, unabhängig zu machen, ihn ganz auf sich selbst und seine geistige Kraft zu stellen. Völlige Gelassenheit und Gemütsruhe sind das praktische Ergebnis sowohl für den, welcher erklärt: Ich weiß nicht und kann nicht wissen, ob etwas ein Gut oder ein Uebel ist; was immer kommt, es ist mir recht — als auch für den, welcher sagt: Es gibt kein anderes Gut in der Welt als die praktische Vernunft und vollendete Selbstbeherrschung. Und man versteht von hier aus auch den Riß, der durch die höchst trümmerhafte antike Ueberlieferung in Bezug auf Pyrrho geht; denn dieser wird von den Skeptikern der späteren Zeit einstimmig als ihr geistiger Ahnherr gefeiert, von Cicero aber gar nicht mit den Skeptikern genannt, sondern mit den Stoikern, und zwar den Stoikern strengster Observanz, namentlich mit Ariston von Chios zusammengestellt.

2. Probabilismus der neueren Akademie

Pyrrho selbst hat nichts geschrieben; erst sein Schüler Timon hat seinen Gedanken litterarische Form gegeben. Die Aehnlichkeit mit Sokrates hat sich schon dem Altertum aufgedrängt. Auch bei Pyrrho scheint es die Strenge und Konsequenz einer mit seinen Ueberzeugungen völlig übereinstimmenden Lebenshaltung gewesen zu sein, die nachhaltig wirkte; die theoretische Ausgestaltung seines Skeptizismus blieb Späteren vorbehalten, und es scheint zunächst vor allem die neuere Akademie gewesen zu sein, welche ihn in dieser Richtung fortbildete. Diese Fortbildung war schon aus logischen Gründen unvermeidlich. Denn es ist klar, daß die von Pyrrho geforderte praktische Indifferenz gerade auf seinem Standpunkte unmöglich wird. Nach den übereinstimmenden Angaben des Altertums hat sich der Skeptizismus niemals auf die Phänomene bezogen; die sinnliche Gewißheit, die unmittelbaren Daten der Erfahrung, ließ er bestehen. Dann muß er aber auch Lust und Schmerz gelten lassen und wie will man ihrer fundamentalen Verschiedenheit gegenüber die Adiaphorie, die Indifferenz

aufrechthalten? Wer kann mit einem Schimmer von Wahrheit sagen: Ich habe keine praktische Richtschnur, weil ich nicht weiß, ob etwas Lust oder Schmerz bedeutet? Denn kein Einwand gegen die Möglichkeit einer über den Sinnenschein hinausgehenden Erkenntnis hat hier einen Sinn. Man kann sagen: Ich weiß nicht, ob der Honig, der mir süß erscheint, auch an sich süß ist; ob der Körper, der mir rot erscheint, auch wirklich rot ist. Aber man kann nicht sagen: Ich weiß nicht, ob der Schmerz, den ich fühle, auch wirklich ein Schmerz ist. Dies ist nur denkbar auf einem Standpunkte, für den der sinnliche Schein ganz bedeutungslos ist, und Wahrheit nur in der Vernunft und ihren Axiomen. Da kann dann gesagt werden: Dieser Schmerz, diese Lust sind in gar keiner Weise objektiv fundiert oder denkend zu begründen; sie müssen so behandelt werden, als wären sie gar nicht vorhanden.

Aber diese Art und Weise der Betrachtung läßt sich praktisch nicht durchführen. Die stoische Schule, dieser Typus des strengsten Rationalismus, wird zu der Unterscheidung von absoluten und relativen Gütern gedrängt (S. 93) und der Pyrrhonist zu einer kritiklosen Unterwerfung unter die konventionellen Regeln des praktischen Verhaltens. Und es scheint, daß die Form des ethischen Skeptizismus, welche in der neueren Akademie ausgebildet worden ist, auf der Erkenntnis dieser Sachlage ruhte.

Karneades, dem 2. Jahrhundert vor Christus angehörig, den wir als den wichtigsten Vertreter dieser Richtung betrachten müssen, wird besonders als Gegner der Stoa und ihrer Lehre vom höchsten Gute geschildert. Den Zirkel, in dem sich dieser Rationalismus bewegte, scheint Karneades mit völliger Klarheit erkannt zu haben.[56] Gibt es überhaupt relative Güter, bestehend in der Erreichung einzelner, natürlich begründeter Lebenszwecke, so kann man die Tugend nicht das einzige Gut nennen. Und ist die Sittlichkeit gleichbedeutend mit dem richtigen Vernunftgebrauche, so kann sich dieser doch nur auf die zweckmäßige Auswahl zwischen mehreren unserem Glücke dienenden Objekten oder Handlungsweisen beziehen. Glück aber und richtiger Vernunftgebrauch ist für die Stoiker das nämliche. Und so wäre für sie das höchste Lebens-

ziel der richtige Vernunftgebrauch in Bezug auf die Auswahl und Bestimmung dessen, was uns zum richtigen Vernunftgebrauch dienlich ist. Der eigentliche moralphilosophische Gedanke des Karneades scheint darum der gewesen zu sein, den Begriff des Absoluten, des höchsten Gutes, der unbedingten praktischen Wahrheit, aus der Ethik zu eliminieren, und die stoische Schule bei ihrem praktischen Utilitarismus in Bezug auf die relativen Güter, die natürlichen Zwecke und Triebe, festzuhalten. In Bezug auf deren vergleichsweisen Wert und die praktische Richtigkeit des Verhaltens, in Bezug auf die eudämonologischen Wirkungen unserer Handlungen, scheint Karneades der skeptischen Denkweise die Wendung gegeben zu haben, daß er keinerlei feste, unbedingt gültige Bestimmungen, sondern nur wahrscheinliche Schätzungen gelten ließ — ein Gedanke, der sich ja auch dem modernen Utilitarismus außerordentlich annähert, und gegenüber dem Dogmatismus der übrigen Schulen, namentlich der stoischen, und ihren bis ins kleinste hinein — angeblich aus reiner Vernunft — durchgeführten Lebensregeln[57] seine gute Berechtigung besitzt. Nur vermögen wir bei der Dürftigkeit unserer Quellen heute gar nicht mehr zu entscheiden, ob Karneades für diesen seinen Probabilismus bestimmte Richtungslinien in der gemeinsamen Erfahrung und im sozialen Denken der Menschheit anerkannt oder ob er denselben in streng individualistischem Sinne ausschließlich auf die persönlichen Schätzungen des Subjekts gegründet habe.

3. Skepsis des späteren Altertums

Auf die sehr dunkle weitere Geschichte des antiken Skeptizismus kann hier nicht eingegangen werden. Es scheint, daß neben und nach dem ethischen Probabilismus der neueren Akademie auch der radikalere Pyrrhonismus wieder auflebte,[58] und es knüpft sich diese zweite Phase dieser Denkart vor allem an den Namen des Aenesidemus, neben Pyrrho vielleicht der gefeiertste Vertreter der Skepsis im Altertum. Wir dürfen ihn als einen Zeitgenossen Philos und Ciceros betrachten und seine Tätigkeit in die ersten Dezennien des ersten Jahrhunderts

vor Christus setzen. Für das ethische Problem bedeutet er wenig. Von seiner Persönlichkeit und seinem Leben ist uns so gut wie nichts überliefert; und die subtile Dialektik seines Denkens, von der uns die erhaltenen Reste Kunde geben, richtet sich ausschließlich auf erkenntnistheoretische Fragen — wenigstens ist die Anwendung derselben auf das ethische Gebiet für uns verloren. Einen gewissen Ersatz dafür bieten die Schriften des Mannes, in welchem gegen das Ende des 2. Jahrhunderts nach Christus der Skeptizismus des Altertums seine gelehrt-enzyklopädische Ausgestaltung und Darstellung fand, des Sextus Empiricus. Durch die Zeit, in welcher der Dogmatismus, der Glaube an das Unerfahrbare, das religiöse Bedürfnis der Menschennatur, die üppigsten Blüten trieb, und das Jenseits einem großen Teil der Menschheit gewisser wurde als das Diesseits, zieht dieser gegen alle Gebiete der menschlichen Erkenntnis sich richtende, und sie alle in bloßes Scheinwissen auflösende Zweifel wie ein fremder Klang, wie eine anders gefärbte Welle. Aber es scheint nur so. In Wahrheit gehören beide eng zusammen. Religiöser Dogmatismus, spekulative Phantastik und wissenschaftlicher Skeptizismus wurzeln im gleichen Grunde: sie sind Verfallserscheinungen, Kinder einer Zeit, der das schlichte Brot natürlicher Erkenntnis nicht genügt, die es unzufrieden mit den Fingern zerbröselt und dafür umso gieriger nach Paradiesesfrüchten Ausschau hält. Sextus Empiricus kehrt in seiner Kritik der Moralphilosophie zu den streng verneinenden Anschauungen des Pyrrhonismus zurück. Alle Ethik war die Suche nach einem Prinzip gewesen, welches entweder selbst als höchstes Gut bezeichnet werden könnte oder die Erreichung des höchsten Gutes verbürge. Auf diese ganze Entwicklung zurückschauend, hält Sextus die Ethik zunächst an der Tatsache fest, wie groß die Meinungsverschiedenheiten zwischen den einzelnen Schulen und Richtungen in Bezug auf die Grundfragen der Ethik seien. Nirgends ein fester Punkt, nirgends ein von allen Philosophen anerkanntes höchstes Gut. „Lieber verrückt sein als sich der Lust hingeben," hatte Antisthenes erklärt fast zur selben Zeit, da Aristippos die Lust zum höchsten Gut erhob. Alle diese Meinungen und Systeme halten offenbar gewisse Züge persönlicher Erfahrung, gewisse Tatsachen

eines individuellen Wertbewußtseins fest. Aber je mehr man sie in diesem Sinne für berechtigt hält, umsoweniger kann zwischen ihnen eine Entscheidung getroffen werden, da es an jedem Kriterium für eine solche fehlt. Diese Verschiedenheit in den Theorien ist auch vollkommen begreiflich, wenn man die Mannigfaltigkeit der Wertschätzungen bedenkt, welche dem praktischen Leben zu Grunde liegen. Würde es ein Gutes in eindeutigem Sinne geben, so müßte es doch auf alle Menschen die gleiche Wirkung üben. In Wirklichkeit gehen die Meinungen über Gut und Böse weit auseinander; nicht nur zwischen Menschen verschiedener Klassen und Stände, zwischen Gebildeten und Ungebildeten, sondern auch zwischen den Menschen verschiedener Zeiten und verschiedener Völkerkreise. Alles, was dem Altertum an Tatsachen divergierender Bewertung bekannt und von den früheren Skeptikern gesammelt worden war, wird von Sextus Empiricus sorgfältig verzeichnet.

Er entnimmt seine Beispiele den Sitten und Gesetzen, dem äußeren Brauche, ja dem, was verschiedenen Völkern für schön oder häßlich galt, aber auch den spezifisch ethischen Wertungen. Und er schließt daraus, daß es Gutes und Böses nicht im absoluten Sinne oder von Natur aus gebe, sondern nur in Bezug auf einzelne Menschen und in Bezug auf einzelne Völker.[59] Dieser empirisch-kritische Beweis gegen die Möglichkeit einer Wissenschaft vom Guten wird vervollständigt durch psychologische Betrachtungen über die Schwierigkeiten, die im Begriff des Weisen liegen. Zunächst ermangelt der Skeptizismus nicht, die übrigen Schulen bei dem Zugeständnis festzuhalten, daß es kaum einen wahrhaft Weisen gebe; daß also, wenn weise sein soviel bedeute wie glücklich sein, ihre Anweisungen zum glückseligen Leben jedenfalls bei den meisten Menschen ihr Ziel verfehlen. Aber der Begriff des Weisen selbst ist widerspruchsvoll. Der Weise kann nur dann sittlich heißen, wenn er gegen vernunftwidrige Triebe kämpft: denn der Verschnittene ist nicht keusch und der Magenkranke nicht mäßig. Besteht aber die Sittlichkeit im Kampfe gegen die Triebe, so ist der ethische Mensch offenbar nicht glücklich, weil seine Sittlichkeit nur Mühsal für ihn bedeutet. Ganz allgemein aber kann gesagt werden: Gäbe es wirklich so etwas

wie Gutes und Böses, so wäre es unmöglich, glücklich zu leben. Denn alles Unglück bedeutet im letzten Grunde eine Störung unserer Gemütsruhe und alle solche Störungen beruhen darauf, daß wir etwas mit Eifer suchen oder fliehen. Man sucht und flieht aber nur dasjenige, was man für gut oder böse hält. Jede solche Meinung aber macht uns notwendig unglücklich; denn wer ein Gut zu besitzen glaubt, lebt in der Angst, es zu verlieren; und wer vor sogenanntem Unglück gesichert ist, fürchtet, es nicht immer zu sein. Ueberdies liegen die sogenannten Güter und Uebel oft so nahe beieinander, daß man die einen nicht ohne die anderen haben kann: der erwerbslustige Mensch wird leicht habgierig; der ehrliebende leicht zum Streber. Und endlich zeigt die Erfahrung, daß der Besitz des Guten niemals auf die Dauer befriedigt, sondern stets Verlangen nach mehr und Neid auf die, welche dieses Mehr besitzen, bedeutet.[60]

So kehrt denn der Skeptizismus des ausgehenden Altertums wieder zu der entschiedenen Haltung des älteren Pyrrhonismus zurück: vollständige praktische Indifferenz, vollständige Enthaltung von Werturteilen, so schwierig sie erscheinen mag, ist der einzig gangbare Weg zur Gemütsruhe, zum Glück. Praktisch ist der Unterschied dieser radikalen Form des Skeptizismus vom probabilistischen Utilitarismus der neueren Akademie weniger bedeutend als theoretisch. Denn auch der Pyrrhonist muß unbeschadet seiner Indifferenz in Bezug auf Güter und Uebel in manchen Fällen doch eine Entscheidung treffen, um zu handeln; nur wird er sich, ohne innere Zustimmung oder gar Ueberzeugung, von seinen Trieben oder von bestehenden Gewohnheiten fast mechanisch leiten lassen. Der Probabilist wird die denkende Entscheidung für ein bestimmtes Handeln keineswegs ausschließen und sich nur gegenwärtig halten, daß ein Beweis für die Richtigkeit desselben niemals zu erbringen sein wird und daß ein anderer mit ebenso gutem Rechte eine andere Entscheidung treffen kann.

III. Kapitel

Metaphysische Ethik

---

1. Abschnitt

Plato

Die Gegensätzlichkeit im Denken und der praktischen Lebensauffassung des griechischen Volkes, von welcher bereits gesprochen worden ist (S. 6 f.) erscheint in ihrer schärfsten Ausprägung in dem Verhältnis aristotelischen und des platonischen Geistes. Wie sich diese beiden Männer, im Zeitalter der Vollreife der nationalen hellenischen Kultur emporwachsend, für unser Auge zu einer großen Doppelgestalt ergänzen, welche zwei Grundrichtungen alles menschlichen Denkens in sich verkörpert, so gehen diese beiden Richtungen nicht nur im ganzen späteren Leben der antiken Welt nebeneinander her, sondern ziehen sich, mit mancherlei Umbildungen und Verschlingungen, aber im Wesen ungeändert, durch den ganzen Verlauf der neueren Philosophie hindurch und lassen sich auch in der Gegenwart noch immer deutlich erkennen. Mehr noch vielleicht als von der Ethik des Aristoteles kann von der Ethik Platos gesagt werden, daß sie ein großer geistiger Knotenpunkt sei: ein Typus, der hier zuerst in einer einigermaßen begrifflich durchgebildeten und dabei litterarisch ungemein anziehenden Form auftritt und dann durch viele Jahrhunderte hindurch vorbildlich und bestimmend gewirkt hat — einflußreich weit über alles Maß bewußter Anlehnung an ihn hinaus und eben dadurch trotz seiner Seltsamkeit seinen wurzelechten Bestand in der menschlichen Natur bewährend.[1]

1. Sokratischer Ausgangspunkt

Plato ist nicht von Hause aus Metaphysiker gewesen — er ist es geworden im Laufe der Entwicklung seiner eigenen

Gedanken. Von Sokrates ist er ausgegangen, von seiner Methode der strengen begrifflichen Arbeit an Problemen des praktischen Lebens, von dem Ernst seiner sittlichen Gesinnung. In dem reichen schriftstellerischen Lebenswerk Platos hebt sich eine Gruppe von dialogischen Schriften kenntlich von allen übrigen ab dadurch, daß in ihnen von den Hauptbestandstücken der philosophischen Weltanschauung, die sich vorzugsweise an Platos Namen knüpft, der Ideenlehre, dem psychologischen Dualismus, dem Schicksal der Seele vor und nach dem irdischen Leben, nicht einmal in Andeutung die Rede ist. Sie werden wohl allgemein als Zeugnisse einer früheren Periode angesehen, in welcher sich Plato noch vorwiegend mit der Darstellung und Ausbildung der von Sokrates selbst vorgetragenen ethischen Anschauungen beschäftigte. Ja es scheint, daß Plato in dieser Zeit gewisse Züge der sokratischen Lehre, namentlich ihren Intellektualismus, noch schärfer herausgearbeitet hat als der Meister selbst — sei es, daß er dessen Gedanken wirklich in einseitiger Richtung fortbildete; sei es, daß die dialektische Form mit ihren verwickelten Konstruktionen nur den Zweck hat, den Boden für die richtige Ansicht vorzubereiten und zu ebnen. Daß alle sittliche Tüchtigkeit im letzten Grunde gleichartig sei und identisch mit der Einsicht, was als ein Gut oder als ein Uebel zu gelten habe; daß mit natürlicher Notwendigkeit jeder Mensch nach dem Guten strebe und das Uebel vermeide und daß nur mangelhafte Einsicht ihn dazu bringe, sich dabei zu vergreifen; daß eben darum aber niemand freiwillig fehle: das sind im wesentlichen die Gedanken, welche in den ethischen Schriften aus Platos sokratischer Periode zum Ausdruck gelangen [2]. Lust und Schmerz sind die großen Triebfedern des menschlichen Lebens. Lust kann nur da geflohen werden, wo ihr ein größeres Maß von Unlust entquillt, Unlust bloß dann gewählt und ertragen werden, wenn sie ein größeres Maß von Lust in Aussicht stellt. Wer den Lüsten unterliegt, der ist blind in Bezug auf seinen wahren Vorteil; er sieht vor dem Augenblick und seinen Impulsen nicht das Künftige; er hat nicht gelernt in Fragen der Lust und Unlust richtig zu wägen: Lasterhaftigkeit ist Unwissenheit in der Lebenskunst. Mit noch größerem Nachdruck als Sokrates

selbst verkündet Plato in dem dieser Gruppe zugehörigen Dialog Protagoras die Möglichkeit, alle sittliche Tüchtigkeit auf richtige Einsicht, d. h. auf Weisheit, zurückzuführen und sie eben dadurch als unbedingt lehrbar zu erweisen.

Aber freilich, gerade dasjenige, was bei einer Fortbildung dieser sokratischen Gedanken am meisten der Untersuchung und des Beweises bedürftig gewesen wäre, wird einfach als eine Tatsache vorausgesetzt: daß nämlich das Gute im sittlichen Sinne in letzter Linie den höchsten Lustertrag für das handelnde Individuum bedeutet. Plato fand sich hier einer völlig gegensätzlichen Stimmung seiner Zeitgenossen gegenüber, welche an vielen Stellen seiner Dialoge zum Ausdruck kommt und die nach seinem eigenen Zeugnis die allgemeine Gesinnung der griechischen Welt war.[3] Der Mensch, der — gleichviel durch welche Mittel — einen so großen Erfolg zu erringen und so viel Macht in seiner Hand zu vereinigen weiß, daß er von niemand für begangenes Unrecht zur Rechenschaft gezogen werden kann, daß er die natürliche Rache der anderen nicht zu fürchten braucht und sich in seinem Glanze sonnen kann — ein solcher Mensch ist glücklich. Denn nur die Angst vor den Folgen macht den Menschen, der sich um andere und um die Gesetze nicht kümmert, unselig: darum sucht, wer ihnen nicht zu entrinnen weiß, lieber auf dem dornigen Pfade des Rechttuns wenigstens die bescheidene Lust aus der Ehre und der Achtung. Aber jeder würde ungerecht sein, wenn der Ring des Gyges sein eigen wäre, der den Träger nach Belieben unsichtbar macht.

Einen eigentlichen Gegenbeweis gegen diese Anschauung hat Plato nicht geführt, wohl aber ihr eine andere mit dem Bewußtsein des Alleinstehens und der Paradoxie im schroffen Gegensatz gegenübergestellt: die Ueberzeugung, daß der Ungerechte in jedem Falle unselig sei — unseliger, wenn er ungestraft bleibt; Unrecht tun ein schlimmeres Uebel als Unrecht leiden, weil durch Ungerechtigkeit die Seele zerrüttet wird und mit einer verdorbenen Seele zu leben so wenig erwünscht sei als mit einem verdorbenen Körper. Ein großartiger Gedanke, eine ethische Intuition von weltgeschichtlicher Tragweite, die noch weitere Verfeinerung dadurch emp-

fängt, daß jedes Schädigen, auch des Feindes, jegliches Vergelten, auch des Unrechts, streng verpönt wird.[4]

Diese Ueberzeugung hat Plato in seinen späteren Schriften wiederholt mit mächtigem Pathos ausgesprochen; aber ein Beweis ist auch dafür nicht erbracht worden, wenigstens soweit eine rein eudämonologische Betrachtung des empirisch gegebenen Lebens dafür erforderlich wäre. Vielmehr sieht man Plato statt dessen zu einer Reihe von Hilfsannahmen greifen, mit welchen er die Wege der anthropologischen Ethik völlig verläßt und der Begründer einer methaphysischen oder spekulativen Ethik wird.[5] Den Beweis dafür, daß auch die sittliche Tüchtigkeit um der Lust willen zu erstreben sei, weil sie für ein einsichtsvolles Verständnis des Lebens unzweifelhaft den größten Lustertrag bringt — diesen Beweis haben, soweit er auf dem Boden einer überwiegend individualistischen Ethik überhaupt möglich war, die auf Plato folgenden empiristischen Denker, Aristoteles und Epikuros, geliefert.[6]

2. Theologisierende Grundlegung.

Vielleicht haben wir das Gefühl, hier vor einer auf dem sokratischen Standpunkte unauflöslichen Schwierigkeit zu stehen, als eines der treibenden Motive bei der späteren Gedankenbildung Platos anzusehen. Es kann aber nicht die Aufgabe der gegenwärtigen Darstellung sein, diese in ihrem allmählichen Werden zu verfolgen, was nur Hand in Hand gehend mit einer bestimmten und begründeten Ansicht über das Zeitverhältnis und die Abfolge der einzelnen platonischen Schriften geschehen könnte. Hier möge der Versuch gemacht werden, den „Platonismus“ als ein einheitliches Ganzes darzustellen, als eine bestimmte, charakteristische Welt- und Lebensanschauung, welche in ihrer Totalität ebenso wie in ihren Einzelbestandteilen weithin reichende und dauernde geschichtliche Wirkungen ausgeübt hat. Da diese Anschauung von Plato selbst niemals in geschlossener Form und in einem einzigen Werke dargestellt worden ist, sondern ihre Ausbildung und Darstellung sich über eine lange Periode denkerischer Arbeit und schriftstellerischer Tätigkeit erstreckt;[7] da die schriftstellerischen Werke, welche während dieser Zeit entstanden

sind, untereinander erhebliche Verschiedenheiten im Gedanken aufweisen: so ist selbstverständlich jeder Versuch einer Systematisierung der platonischen Lehre mit einer gewissen Willkürlichkeit behaftet und einem gewissen Mangel an Exaktheit ausgesetzt. Man kann Plato strenggenommen nur genetisch und biographisch darstellen. Allein gewisse große Züge kehren doch in den Schriften aus der Periode seiner Reife regelmäßig wieder, und auf sie läßt sich eine allgemeine Charakteristik des Platonismus stützen.

Der wachgewordene Zweifel an der Identität des im individualistischen Sinne Nützlichen, Glückbringenden, mit dem im sittlichen Sinne Guten, insbesondere mit der Gerechtigkeit, ist, wie vorhin schon bemerkt wurde, wohl die eigentliche Triebkraft in dieser Entwicklung des platonischen Denkens gewesen — abgesehen natürlich von den gleichzeitig wirkenden Motiven, die in der Ausbildung seiner Erkenntnislehre und Ontologie gegeben waren. Jener Zweifel erscheint vielleicht zuerst in dem Dialog Gorgias mit einer Veränderung der ganzen Problemstellung. Es wird behauptet, daß nicht das Gute um der damit verknüpften Lust willen, und zwar als die höchste, sicherste Lust, zu erstreben sei, sondern daß jegliche Lust ihre Legitimation erst durch das Gute empfange. Damit ist ein Thema angeschlagen, welches in der Ethik nicht wieder verklungen ist, bis auf Kant und alle verwandten Richtungen in der Gegenwart; damit ist aber auch eine Schwierigkeit geschaffen, welche nie hat beseitigt werden können und zu den seltsamsten Verdrehungen des natürlichen, erfahrungsmäßig gegebenen Sachverhalts geführt hat. Was ist der Sinn jenes Guten, welches mit Lust und Schmerz, den Grundkräften alles Lebens und Strebens, nichts zu tun haben und von dem es abhängen soll, welchen Wert wir der Lust und dem Schmerz im einzelnen Falle beilegen dürfen; ob wir nicht vielleicht — scheinbar gegen die Natur — Lust meiden und Schmerz willig auf uns nehmen müssen? Es liegt im Sinne dieser Voraussetzung, daß der Begriff des Guten im ethischen Sinne von seinen eudämonologischen und affektiven Bestandteilen möglichst entleert und der übrig bleibende Rest in eine Region gehoben wird, wo er vor jeder Vermischung

mit Lust und Schmerz gesichert scheint — ins Aesthetische und Theoretische. Dies tritt in den Schriften dieser Stufe auf eine typische Weise darin hervor, daß das sittlich Gute, welches allen Gefühlen durchaus übergeordnet erscheint, als Regelmaß und Ordnung oder auch als Harmonie bezeichnet und in eine nahe Beziehung zum Schönen gebracht wird.[8] Der Wert dieser Eigenschaften wird nicht weiter bewiesen; er kann — das ist offenbar Platos Meinung — nur intuitiv erfaßt werden. Und er ist so durchschlagend, so gewiß, daß er allein ausreicht, um gegen das Verdikt einer ganzen Welt den Satz zu begründen, auf welchen schon vorhin als auf einen Angelpunkt platonischen Denkens aufmerksam gemacht worden ist: daß, weil alles Unrechttun eine Zerrüttung der Seele bedeute, eine Störung ihrer inneren Harmonie, Unrechtleiden besser sei als Unrechttun, weil sich der Unrechtleidende auch in schwerster Bedrängnis wenigstens die Schönheit der eigenen Seele erhalten kann.

Zum Beweise dieses Satzes und zur Stütze der ästhetischen Grundlegung des Sittlichen, die damit von Plato angebahnt ist, boten sich ihm mannigfache Stützen. Neben seiner Ideenlehre, dem eigenartigsten Gewächs seines persönlichen Denkens, begegnen wir insbesondere den Einwirkungen jener alten Priesterweisheit, der orphisch-pythagoreischen Lehren, mit denen, wie wir wohl vermuten dürfen, der Schüler des nüchternklaren Sokratismus auf seinen Fahrten nach Großgriechenland bekannt geworden ist, und die mindestens ebenso tiefen Eindruck auf ihn gemacht haben, wie die Unterweisung des Sokrates. Ihre Spuren sind durch alle späteren Phasen der platonischen Gedankenentwicklung zu verfolgen; durch Plato, von seinem Geiste Besitz ergreifend und in sein Lehrsystem sich einbürgernd, haben diese Vorstellungen weit über ihren ursprünglichen Heimatboden hinaus sich verbreitet und nicht nur auf die Entwicklung der späteren antiken Philosophie, sondern auch auf das Lehrsystem des Christentums und dadurch auf das Denken des Abendlandes mächtig eingewirkt.

Die Motive der platonischen Ideenlehre dürfen hier im allgemeinen als bekannt vorausgesetzt werden. Von Sokrates hatte er den Glauben an den sorgfältig durchdachten, von

fremden und zufälligen Merkmalen gereinigten und in sich widerspruchslosen Begriff als das große Erkenntnismittel überkommen. Das kann der Begriff aber in Wahrheit nur sein, wenn er nicht bloß ein subjektives Gebilde, ein Produkt unseres Denkens ist, sondern wenn ihm eine Wirklichkeit entspricht, welche durch ihn erkannt wird und sich in ihm spiegelt. Die gegebene sinnfällige Wirklichkeit kann das nicht sein. Sie entspricht nirgends unseren Begriffen; sie zeigt unklar, verschwommen, was diese in reinen, scharfen Umrissen enthalten; sie zeigt einen beständigen Fluß, ein ewiges Kommen und Gehen von Einzeldingen, während der Begriff fixiert ist und das Bleibende, Gesetzliche im Wechsel ausdrückt. Entweder also gibt es keine Erkenntnis und auch unsere Begriffsbildung ist nur ein Spiel, im besten Falle ein bequemes Abkürzungsverfahren; oder hinter dieser Welt des Sinnlichen, Vergänglichen, in zahllose Fragmente und Individuen auseinander Gesplitterten, steht eine Welt des Intelligiblen, Uebersinnlichen, Unvergänglichen, statt unvollkommener Zerrbilder die reinen Formen der Dinge, die ewigen Urtypen alles Seienden, enthaltend. Und was von unseren Begriffen überhaupt gilt, insbesondere von unseren Begriffen soweit sie sich auf Natur- und Körperwelt beziehen, das gilt natürlich auch von unseren praktischen Begriffen und zuhöchst von dem Begriff des Guten. Nicht einzelnes, was die zufällige Erkenntnis und Stimmung der Subjekte an den Dingen gut findet, nicht die Lustgefühle, die kommen und gehen, die im steten Wechsel begriffen sind, auch nicht die sittlichen Handlungen und Einrichtungen, welche im privaten und öffentlichen Leben hervortreten, können das wahre Substrat des Begriffes „gut“ sein. Auch das Gute muß, wenn sein Begriff eine Realität haben und keine Illusion sein soll, ein wesenhaftes Sein vor und über den einzelnen Gütern, den einzelnen Lüsten, haben und alle diese können nur insofern gut genannt werden, als sie die Idee des Guten spiegeln, als sie an ihr irgendwie Anteil haben. Ja, auf dem Höhepunkte seines Denkens, in der großen Darstellung seines damaligen Gesamtsystems, welche den Titel der Staatslehre (Politeia) führt, wird die Idee des Guten ausdrücklich an die Spitze des ganzen Ideenreiches gestellt. Sie ist nicht nur höchstes Er-

kenntnisobjekt, Bedingung für die Möglichkeit eines wirklichen Verständnisses der Ideenwelt überhaupt, sondern auch das oberste metaphysische Wesen; sie wird mit der Sonne verglichen und zwar mit der Sonne als Urheberin nicht nur des Lichtes und des Sehens, sondern auch der Erzeugung und des Wachstums der sichtbaren Dinge;[9] ja man wird sie, trotz mancher entgegenstehenden Schwierigkeiten und Dunkelheiten der platonischen Doktrin, wohl als identisch mit der Gottheit bezeichnen dürfen.

Durch diese Theorie Platos wird zum erstenmal in der Geschichte der Philosophie eine Metaphysik des Sittlichen begründet, die auf erkenntnistheoretischen Motiven und nicht auf religiöser Spekulation beruht. Weit entfernt, bloß ein Erzeugnis der menschlichen Vernunft und des menschlichen Strebens nach Glück zu sein, ein Notbehelf des gesellschaftlichen Verkehrs, den der Starke beiseite legt, gewinnt das Sittliche bei Plato eine von der Flucht der Erscheinungen vollkommen unabhängige Existenz in der übersinnlichen, jenseitigen Idee des Guten, deren Abglanz es ist. Die Idee des Guten ist es, welche die Welt im Innersten zusammenhält durch Ordnung, Maß und Harmonie. Die Welt, welche dem Menschen erscheint, die er denkend in seinem Geiste nachbildet und auf die er handelnd zu wirken bestimmt ist, ist nicht vernunftlos, sondern faßt sich in wohlgeordneten Abstufungen zu einem höchsten Einheitspunkt zusammen, in welchem alles, was im Kosmos an Schönheit, Wahrheit und Güte sich findet, vereinigt ist und von wo die belebende Kraft ausgeht, vermöge welcher das Einzelne an der absoluten Vollendung der höchsten Idee partizipiert.

Wie Platos Metaphysik überhaupt, so ist auch seine Metaphysik der Sitten das Vorbild geworden für eine ganze Klasse von Systemen in älterer und neuerer Zeit, die trotz der verschiedensten Formulierung doch im Grundgedanken übereinkommen, und die wir darum wohl als eine der notwendigen Erscheinungsweisen betrachten dürfen, unter welchen sich das Weltproblem dem erkennenden Geiste darstellt. Sucht man diese Anschauungsweise auf ihren kürzesten Ausdruck zu bringen, so kann man sagen, es liege ihr die Ueberzeugung

zu Grunde, daß in dieser Welt nichts erscheinen könne, was nicht in der Oekonomie des Ganzen angelegt sei, und daß, wenn Vernunft, Maß und Ordnung in diesem Weltzusammenhange sich finden, sei es auch nur unvollkommen und als Bruchstücke, diese Tatsache ihre Erklärung und diese Ansätze ihre Stütze und ihren Halt nur finden können in einem über diese Sinnlichkeit und Erfahrung Hinausliegenden oder sie Beherrschenden, welches Grund und Vorbild für diese Erscheinungen ist und ohne dessen Vorhandensein dieselben ebenso unmöglich als unbegreiflich sein würden.[10]

Aus dieser Anschauung gewinnt nun aber Plato auch für die zuerst im Gorgias vorgetragene und von ihm immer festgehaltene Lehre von der Priorität des Guten, des Schönen, des Geziemenden, gegenüber dem Lustvollen, Angenehmen, Nützlichen, Gründe und Motive, die er auf dem Wege einer psychologischen Analyse zu beschaffen unfähig war. Das Gute, auch wenn nicht auf Lust gegründet, ja scheinbar oft im feindlichsten Gegensatz zu ihr stehend, ist der menschlichen Seele nichts Wesenfremdes. Denn in jenen innersten Zusammenhang der Welt, welchen die Idee des Guten trägt und zusammenhält, gehört die Seele des Menschen mit hinein. Sie ist ein Kind jener höheren Regionen, in denen die reinen Formen wohnen; sie hat vor ihrer Einbürgerung in die Sinnlichkeit die Ideen geschaut, und ihr bleibt darum der Drang lebendig, diesen ihren ursprünglichen Besitz zu erhalten und zu steigern. Und gerade so wie dieser Präexistenzlehre zufolge alles Lernen und Erkennen nur ein Wiedererinnern ist, so kommt natürlich auch das Sittliche, das Streben nach dem Guten, nicht erst in dieser Welt und nicht von außen in die Seele hinein, sondern diese bringt ein innerliches, wenn auch getrübtes und verworrenes Ahnen und Schauen der Idee des Guten in diese Welt mit als ein Erbteil, welches nur der Weckung und Läuterung bedarf. Dieses Erwachen erfolgt in der Seele durch die belebenden Eindrücke des Guten und Schönen, welches im Diesseits auf den Menschen wirkt, welches in seiner Umgebung vorhanden ist und aus anderen Menschen ihm entgegenleuchtet. Aber dies alles ist nur Gelegenheitsursache für das Hervortreten der ursprünglichen Anlage zum Guten; dies

alles ist nur eine Wirkung der Tatsache, an der alle Ethik im tiefsten Grunde hängt, daß es irgendwo in der Welt oder genauer gesagt über der Welt ein absolut Gutes wirklich gibt.[11]

Die Seele ist selbst ein Göttliches, ein Uebersinnliches, ja in gewissem Sinne Ueberweltliches; und wenn das Göttliche eins ist mit dem Guten, so versteht man wohl, wie Unrecht, Zuchtlosigkeit, Gewaltsamkeit, als eine Trübung ihres Wesens, als Unseligkeit, als eine Störung der inneren Harmonie empfunden werden müssen — auch dies übrigens eine alte orphische Vorstellung.

Es ist indessen sehr bezeichnend, daß diese spekulativ-metaphysische Begründung der Sittlichkeit auf den Wesenszusammenhang der Seele mit der Gottheit von Plato keineswegs als ausreichend erachtet worden ist, sondern daß wir ihn, geleitet von seinen priesterlichen Vorbildern und Beratern, viel stärkere und derbere Mittel anwenden sehen. Auch hierin ist seine Art typisch geworden. Und immer wiederholt sich in der Geschichte der Ethik der Fall, daß je weiter sich ein ethisches System in seiner Idealbildung und in seiner Motivation von der Erfahrung und von der menschlichen Natur entfernt, je mehr es den „Erdensohn“ ganz verschwinden zu lassen sucht, die hohe Intuition um so bitterer mit einem Fall ins Vulgäre gebüßt werden muß.[12]

An der Hand seiner Unsterblichkeitslehre entwickelt nämlich Plato ein ganzes System von transzendenten Sanktionen für sein ethisches Ideal. Daß es von ihm in der Form des Mythos vorgetragen wird, ist selbstverständlich — in welche andere Form sollten denn derartige Ideen, die jenseits jeder psychologischen Erfahrung liegen, sich einkleiden lassen? Das begrifflich Unausdenkbare nimmt naturgemäß die Form des Bildes an. Und diese Bilder lagen überdies durch die orphischen und ägyptischen Vorstellungen vom Totengericht zum Gebrauche des Philosophen bereit. Aber niemals hätte man den Gebrauch dieser mythischen Bilder als ein bloßes geistreiches Spiel, als ein künstlerisches Hilfsmittel ansehen sollen. Es ist dem Philosophen unzweifelhaft völliger Ernst mit diesen Dingen und sie bilden eine wesentliche Stütze seiner hochgespannten Theorie. Das scheinbare Glück des erfolgreichen

Schurken, der sich über alles Recht hinausgehoben hat — im Jenseits bricht es zusammen. Nackt erscheint die Seele vor unbestechlichen Richtern: alle ihre Missetaten haben ihr Spuren aufgeprägt, die sie entstellen. Ist sie noch heilbar, so kommt sie an Läuterungsorte; ist sie unheilbar, so dient ihre Qual anderen zur Abschreckung; hat sie Gerechtigkeit geübt und sich rein erhalten, hat sie insbesondere auch vermocht, sich durch hingebendes Streben nach Erkenntnis vom Körperlichen zu reinigen, so kehrt sie in die himmlischen Regionen zurück und bleibt für alle Folgezeit von neuer Einkörperung befreit. Sie tritt in volle Gemeinschaft des Erkennens mit den höchsten, idealen Wesenheiten, und genießt in diesem ungestörten Erkennen die höchste Seligkeit.

Es ist beachtenswert, daß sich in diesen eschatalogischen Mythen Platos neben den Vorstellungen vom allwissenden Totenrichter und den Läuterungs- und Strafprozessen, welche an bestimmte kosmische Oertlichkeiten verlegt werden, auch Reminiszenzen an die altorientalischen Lehren von der Seelenwanderung finden, und daß insbesondere die Reinkarnation der Menschenseele in Tierleiber als Strafmittel und als Bestandteil eines von ihrer ethischen Lebenshaltung bedingten Schicksals erscheint. Das Detail aller dieser Lehren ist umso gleichgültiger, als sie an verschiedenen Stellen verschieden vorgetragen werden.[13] Aber ein Gedanke zieht sich gleichmäßig durch alles hindurch: das irdische Leben ist nur ein Ausschnitt aus dem ewigen und unvergänglichen Leben; der Tod kein Ende, sondern ein neuer Anfang; und der Gebrauch, den die Seele während dieses Lebens von ihren Kräften und Fähigkeiten gemacht hat, entscheidend für ihr künftiges Schicksal, in dem mit ganz anderen Zeiträumen zu rechnen ist, als sie diesem Leben zu Gebote stehen. Die Schrecken des Todes und die Ungewißheit, was dann? werden ethisches Zuchtmittel. Wie weit sind wir hier von jener schlichten Größe des Sokrates, der einst Plato selbst in der Apologie und im Kriton ein unvergängliches Denkmal gesetzt hatte — des Sokrates, der sterbend dem Aeskulap einen Hahn zu opfern befiehlt, zum Dank dafür, daß wer gewesen, auch genesen — von allem Leid.[14]

3. Die Tugendlehre

Die Aufgabe der ethischen Kultur des Menschen, welche durch den Zusammenhang der Seele mit der Welt des Göttlichen ihrer allgemeinen Möglichkeit nach begründet und durch die Aussicht auf Lohn und Strafe im Jenseits auch vom eudämonistischen Standpunkt aus über alle irdische Anfechtung und Schwierigkeit hinausgehoben werden soll, ist eine doppelte. Man kann sie im Sinne Platos vielleicht am kürzesten bezeichnen durch die Begriffe: Gerechtigkeit und Heiligkeit.[15] Im Begriff der Gerechtigkeit ist sowohl das richtige Verhalten gegen die anderen, als das richtige Verhalten gegen sich selbst enthalten: er drückt eine vollkommen geklärte und gereinigte Stimmung des Subjekts in Bezug auf das praktische Leben aus. Die Heiligkeit bedeutet die richtige Lebensstimmung in Bezug auf das Verhältnis des Menschen zum Jenseits, zur Gottheit. Gerechtigkeit ist für Plato nicht eine einzelne Form sittlicher Tüchtigkeit, sondern ein Gesamtname für das ethisch Richtige: gerade in diesem Begriff kommt der ästhetische Zug der platonischen Ethik besonders stark zum Vorschein. Sie drückt das richtige Verhältnis zwischen den einzelnen sittlichen Eigenschaften der Menschen aus, ihre Zusammenfassung zu einer harmonischen Gesamtpersönlichkeit. Für die sittlichen Eigenschaften hat Plato ein System aufgestellt, indem er sie auf die verschiedenen Teile oder Grundkräfte der Seele bezog, die er unterschied: Weisheit ist die Tüchtigkeit der Vernunft; Tapferkeit nennt er ein wackeres Gemüt, und Mäßigung das richtige Verhalten in Bezug auf die Anforderungen der Sinnlichkeit. Gerecht ist aber nicht nur, wer den richtigen Einklang zwischen sinnlichen Bedürfnissen, Affekten und Denken zu finden und zu erhalten weiß, sondern auch derjenige, welcher im Gemeinschaftsleben sich an die richtige Stelle stellt, an welcher er nach seiner eigentümlichen Begabung dem Gemeinwesen am besten zu dienen vermag, und gerecht wiederum ist ein solches Gemeinwesen, welches nicht einer abstrakten Gleichmacherei huldigt, sondern jeden an die Stelle bringt, wo er seiner Anlage nach am nützlichsten sein

kann. In diesem Sinne hat einerseits der Staat selbst eine ethische Mission dem Individiuum gegenüber, dessen persönliche Tugendbildung ohne ihn, seine Leitung, seine feste Organisation, gefährdet und unberechenbaren Zufällen preisgegeben wäre;[16] anderseits stellt er, als sittlich organisierter, gewissermaßen einen Abglanz der Idee des Guten auf Erden dar: der wahre Staat ist ein Gottesstaat; er bedeutet Friede, Ordnung, Maß und dadurch Glückseligkeit. Abstrakte Gleichmacherei im Staate aber ist deswegen so verwerflich, weil sie der Natur durchaus widerspricht. Denn die Menschen sind von Natur nicht gleich, sondern ungleich. Von den drei Grundbestandteilen der Seele, die freilich keinem Menschen fehlen, ist bei dem einen dieser, bei dem andern jener überwiegend; es nützt nichts, den Menschen Gewalt anzutun und sie zu etwas machen zu wollen, wozu sie von Natur nicht veranlagt sind. Die drei Stände des platonischen Idealstaates, die geistigen Arbeiter, die Krieger und der Gewerbestand (Bauern und Kaufleute inbegriffen) entsprechen darum den drei Grundkräften des Menschen; sie wurzeln in der anthropologischen Grundlage der Gesellschaft. Man wird für seinen Stand geboren; es gibt kein höheres Lebensziel, als tüchtig in dem werden, wozu man von der Natur geschaffen ist, als ein dienendes Glied sich einem großen Ganzen einzufügen.

Aber neben der den großen Zusammenhang der platonischen Ethik mit der Staatslehre tragenden und beide mit der transzendenten Idee des Guten verknüpfenden Gerechtigkeit[17] steht in einer ganz besonderen und nicht eben leicht genau zu bestimmenden Stellung die Heiligkeit, in welcher eine sehr eigenartige und für die Zukunft außerordentlich folgenreiche Richtung der platonischen Ethik zum Ausdruck kommt. Die Gerechtigkeit, wie sie bisher gezeichnet worden ist, verrät noch deutlich die Anlehnung an das althellenische Ideal der Kalokagathia, des harmonisch durchgebildeten Menschentums, und auch von dem aristotelischen Begriff der vernünftigen Mitte ist sie nicht allzu weit entfernt. Die Heiligkeit, oder sagen wir, beim Mangel eines entsprechenden platonischen Ausdrucks, die höhere Sittlichkeit, ist ein Produkt der Verbindung platonischer Spekulation mit jenen religiös-asketischen Tendenzen,

welche seit alter Zeit neben der hellenischen Naturreligion und der Wissenschaft einhergegangen sind. In einigen Schriften Platos wird nämlich das höchste Lebensziel, die Rückkehr der Seele in das Ideenreich, in die Welt des Uebersinnlichen, nicht an die Gerechtigkeit, sondern an die Askese geknüpft und diese wahre Tugend als Reinigung, als Loslösung vom Körper, als Niederkämpfung der Torheit des Körpers, den gewöhnlichen Tugenden gegenübergestellt. Die gemeine Tapferkeit ist nur eine Art Feigheit. Nur aus Furcht vor noch größeren Uebeln bietet sie dem Tode Trotz. Die gewöhnliche Mäßigung ist nur eine maskierte Genußsucht. Man ist enthaltsam, um anderwärts besser genießen zu können. Diese Art Tugend ist nur ein Handelsgeschäft, ein Schatten der Tugend, eine Sklaventugend. Für den wahrhaft ethischen Menschen gibt es nur ein Ziel: los vom Leibe, hin zum rein Geistigen. Der Leib ist das Grab der Seele. Für diese ist die Gemeinschaft mit dem Leibe eine schwere Bedrückung, ein Unglück. Nicht nur die Sinne täuschen die Seele, sondern auch die körperlichen Bedürfnisse, Krankheiten, Begierden, Aengste und Nöte, sind ein ewiges Hemmnis des Erkenntnisstrebens. In diesem irdischen Dasein kommt dieses nie zu seinem Ziel. Wahre Erkenntnis gibt es erst nach dem Tode. Darum wünscht der ethische Mensch zu sterben. Philosophieren ist Sterbenwollen; das wahre Leben eine ständige Vorbereitung auf den Tod; denn nur wenn die Ablösung vom Irdischen und Körperlichen schon genugsam vorbereitet ist, kann der Tod volle Lösung der Seele vom Körper und darum auch volle Erkenntnis bedeuten.[18]

In welchem Verhältnisse stehen die beiden ethischen Ideale zueinander, welche in den Begriffen der Gerechtigkeit und der Heiligkeit gedacht werden? Diese Frage ist angesichts der diffusen Form, in der Plato seine Gedanken entwickelt hat, nicht ganz leicht zu beantworten.[19] Man könnte versucht sein, an eine esoterische und eine exoterische, ein höhere und eine niedere Moral zu denken, und sich leiten lassen von der Erinnerung an den Unterschied, welchen die christlich-mittelalterliche Welt zwischen dem vollkommenen Leben, dargestellt in den Religiosen, und dem unvollkommenen Leben, dargestellt in den Säkularen, gemacht hat.[20] Diese Differenz

hat dann bei Schopenhauer erneuten Ausdruck gefunden, wenn er Mitleid und Askese als zwei deutlich geschiedene Grade oder Stufen der ethischen Grundstimmung unterscheidet, die letztere ausdrücklich nur einer sehr beschränkten, begnadeten Minderzahl vorbehaltend — ein Gedanke, an den hier umso eher zu erinnern sein dürfte, als ja bei Schopenhauer, dem begeisterten Verehrer Platos, eine von dort, neben seinen indischen Vorbildern, kommende Anregung wohl anzunehmen ist. Es ist möglich, daß Plato über diesen Punkt zu verschiedenen Zeiten verschieden gedacht hat. Es ist aber auch möglich, daß verschiedene Darstellungen nur die einzelnen Momente seiner Anschauung verschieden stark betonen. In der Staatslehre kommen beide Seiten des ethischen Ideals zur Geltung. Freilich nur insoweit, als es sich um die führende Geistesaristokratie handelt. Denn bei ihren Angehörigen tritt im reiferen Alter ein periodischer Wechsel zwischen praktischer und kontemplativer Tätigkeit ein. Abwechselnd verbringen sie ihre Zeit mit der Philosophie, mit der Betrachtung des Ewigen, Unvergänglichen und in staatlichen Aemtern. Ausdrücklich wird indessen auch hier der kontemplativen Tätigkeit ein Vorzug gewährt durch die Darlegung, daß für den Forscher die Ausübung des politischen Berufes kein Vergnügen, sondern ein dem Staate, d. h. der irdischen Darstellung der Gerechtigkeit, gebrachtes Opfer ist, sowie durch den im 9. Buch der Staatslehre mit großer Ausführlichkeit gelieferten Nachweis, daß die geistige Freude des Erkennens den unbedingten Vorzug vor allen anderen Lustquellen besitzt, daß sie alle übrigen in sich begreift und weitaus die reinste und höchste ist.[21] Und dafür, daß die asketischen Forderungen der Entselbstung und Entkörperung, welche der praktische Ausdruck des philosophischen Sterbenwollens sind, von den Mitgliedern dieser führenden Klasse erfüllt werden, ist durch die ganze Einrichtung dieses irdischen Gottesreiches genügend gesorgt. Eine derartige Lösung ist keineswegs ein Phantasiebild. Die Art, wie der hohe Klerus des Mittelalters sich zwischen Kontemplation, geistiger Arbeit und Regierungsgeschäften zu teilen verstand, und ganz analoge Züge, welche das Leben der Brahmanen aufweisen, zeigen, wie nahe die Gedanken des Philosophen an

die geschichtliche Wirklichkeit heranreichen, von der sie sich scheinbar so weit entfernen.

Anderseits läßt freilich gerade die Staatslehre kaum einen Zweifel darüber, daß das volle Ideal platonischer Tugend, Gerechtigkeit und Heiligkeit nur jenem auserlesenen Kreise von Männern und Frauen beschieden sein könne, der seiner Begabung und natürlichen Veranlagung nach für ein höheres geistiges Leben berufen ist. Die übrigen Stände müssen sich mit der Gerechtigkeit, d. h. mit der Erfüllung ihrer Aufgabe im Gemeinwesen und der dafür erforderlichen Schulung ihrer Persönlichkeit, begnügen. Ob sich, auch die Erreichung dieses Zieles vorausgesetzt, ihr Los im Jenseits anders, d. h. ungünstiger gestalten werde, als das der geistigen Elite, muß unentschieden bleiben; ist aber angesichts der aristokratischen Gesamttendenz der platonischen Ethik und des außerordentlichen Gewichtes, das sie auf die theoretische Erkenntnis des Guten, auf die philosophische Intuition, als Vorstufe für die Seligkeit legt, immerhin wahrscheinlich.

Dadurch, daß der platonische Ständestaat, wie oben schon angedeutet wurde, nur der rationalisierte Ausdruck einer allgemeinen anthropologischen Verschiedenheit, nämlich der angeborenen Anlagen der Menschen ist, empfängt bei Plato auch die Frage der ethischen Erziehung in seinen späteren Schriften eine ganz andere Gestalt. Früher hatte er, wohl noch ausschließlicher als Sokrates, die Lehrbarkeit der Tugend, d. h. doch wohl die Allgemeinzugänglichkeit der Sittlichkeit, vertreten.[22] Sie muß es sein, wenn sie in der richtigen Einsicht in Bezug auf den Lustertrag unseres praktischen Verhaltens besteht. Aber sobald dieser utilitarische, für jedermann faßbare Gesichtspunkt verlassen wird, sobald der Gedanke auftaucht, daß das Sittliche möglicherweise in den stärksten Gegensatz zu unseren natürlichen Gefühlen treten und dieselben vollständig umkehren könne; sobald in diesem Zusammenhang die metaphysische Begründung des Sittlichen auf die Idee des Guten in den Vordergrund tritt, reißt das Band, welches bis dahin die Sittlichkeit und die allgemeine Menschennatur miteinander verknüpft hat. Je höher das Ideal der Sittlichkeit gehoben wird, umso rettungsloser bleibt die Mehrzahl der

Menschen hinter seinen Anforderungen zurück. Schon hier erklingt das herbe Wort des Evangeliums: Viele sind berufen; wenige auserwählt.

4. Ethische Pädagogik

An dieser Stelle kreuzen sich zwei Gedankenreihen Platos, von denen jede eine bedeutsame Wahrheit enthält und die beide im menschlichen Denken bis auf die Gegenwart nachgewirkt haben: einerseits der Gedanke der Charakterzüchtung durch planmäßig geregelte Zeugung und Erziehung; anderseits die Ueberzeugung von der Unveränderlichkeit des empirischen Charakters. Der Idealstaat Platos ist eine Erziehungsanstalt: er ist es insbesondere für die Klasse der Höchstbegabten, für die geborenen Herrscher- und Denkernaturen. Solche Menschen muß er suchen hervorzubringen durch eine von rein politischen und rationalen Rücksichten geleitete Ueberwachung des Geschlechtsverkehrs bei den Mitgliedern der Geistesaristokratie,[23] in welcher, wie in den anderen Ständen, Männer und Frauen nebeneinanderstehen; solche Menschen muß er auf das sorgfältigste ausbilden und leiten. Denn während sie bei gehöriger Zucht und Schulung das Heil des Staates bedeuten, werden sie ohne das gerade die furchtbarsten Geißeln, die Todfeinde der wahren Gerechtigkeit. Müssen diese Vorsichtsmaßregeln ihr Ziel erreichen? Dafür vermag der Philosoph keine Gewähr zu bieten. Zunächst ist ja zu bedenken, daß sich eine weitergreifende Bildungsfürsorge des Staates bei Plato nur auf die „oberen Zehntausend“ erstreckt. Der Begriff der Volksbildung ist ihm völlig fremd. Der ganze dritte Stand kommt für eine höhere Geisteskultur nicht in Betracht. Seine Tüchtigkeit ist unbedingt beherrscht vom Prinzip der Arbeitsteilung. Leiste jeder das Seine an der Stelle der Produktion, an die er gehört. Das ist seine Tugend. Für ein Höheres, Allgemeineres ist in diesem Stande kein Raum.[24] Freilich — in ihm finden sich eben auch die dumpfen trägen Seelen zusammen, mit denen nichts besseres anzufangen ist. Aber gewiß können sich in diesem Stande, wie in dem oberern, solche finden, bei denen keine Zucht und Schulung verschlägt,

die sich in keine Ordnung fügen.[25] An die unbedingte Lehrbarkeit des Sittlichen, an die unbedingte Macht der Erziehung, hat Plato, wenn überhaupt jemals (s. S. 65), so jedenfalls in seiner späteren Periode nicht mehr geglaubt. Daß die Uebung der Einsicht vorangehen müsse, wennschon die auf bloßer Angewöhnung beruhende, nicht auf vollem Verständnis ruhende Sittlichkeit nicht die wahre, höchste, allen Anfechtungen entrückte ist — in dieser wichtigen Erkenntnis ist Plato zweifellos dem in diesem Punkte außerordentlich entschiedenen Aristoteles vorangegangen.[26]

Aber auch mit Hinzunahme dieses wichtigen Faktors ist die Frage noch keineswegs entschieden, ob die ethische Pädagogik, selbst wenn sie auf die richtigste, zweckmäßigste Weise betrieben wird, ihr Ziel erreichen müsse. Das Individuum tritt ja nicht als ein unbestimmtes, sondern mit einem angeborenen Charakter in die Welt ein. Diesen angeborenen Charakter, der sowohl gut als böse sein kann, mehr dem Geistigen zugeneigt oder mehr dem Sinnlichen, hat Plato auf die vorirdische Existenz der Seele zurückgeführt. Es gibt Stellen, an denen er sogar aus einer vorzeitlichen freien Wahl der Individuen abgeleitet wird — ein Gedanke, an welchen sich in der Folge alle Systeme der Theodizee angeklammert haben: diese Ur-Schuld von der Gottheit abzuwälzen und von dem unerforschlichen Ratschluß Gottes auf den unerforschlichen freien Willen des Menschen zu übertragen. „Nicht euch wird der Dämon erlosen, sondern ihr werdet den Dämon wählen, der euch durchs Leben geleitet. Die Schuld ist des Wählenden. Gott ist schuldlos —“ so heißt es an der merkwürdigen Stelle der Staatslehre, welche in mythischen Bildern den Eintritt der Seelen ins Leben schildert.

Alle diese Gedanken, in denen christliche Theodizee und Prädestinationslehre, ebenso wie die Spekulationen der deutschen Philosophie (Kant, Schelling, Schopenhauer) über den empirischen und den intelligiblen Charakter anklingen, sind schließlich nur Versuche, das Unfaßbare, Urtatsächliche irgendwie logisch verständlich zu machen. Daß sie damit notwendig auf das Mythische angewiesen sind, versteht sich nach der Beschaffenheit und den Grenzen unserer Erkenntnis von selbst.

Denn die Frage, wie es komme, daß Unvollkommenes in der Welt existiere, daß allem Sein ein Etwas anklebe, welches sich nicht in Harmonie auflösen läßt, steht ihrem wissenschaftlichen Werte nach so ziemlich auf einer Stufe mit jener, wie es gemacht werde, daß überhaupt etwas ist. Wie sich die Erklärungen auch wenden und drehen mögen, und wie geschickt auch das Rätsel verhüllt oder hinausgeschoben werden mag: der Punkt, wo statt des „Warum“ sich das bloße „Daß“ einstellt, ist unvermeidlich. Jede Ansicht hat eine entscheidende Tatsache gleichmäßig anzuerkennen: das Vorhandensein einer hemmenden Schranke, welche einen Teil der Menschen von dem Sittlichwerden trennt und durch die Wirksamkeit der Idee des Guten ebensowenig überwunden werden kann, als durch die der Gnade. Ebenso wird die Tatsache gewaltiger Verschiedenheiten in Bezug auf die ethische Begabung und die ethische Entwicklung der Einzelnen durch die christliche Prädestinationslehre um nichts begreiflicher, als durch die prädeterministischen Ideen Platos; und wer könnte verkennen, daß trotz der durch die christliche Idee in ihrer ursprünglichen Reinheit verkündeten Aufhebung aller Gegensätze innerhalb der Menschheit dennoch in der späteren Kirchenlehre durch die Unterscheidung zwischen Priestern und Laien, zwischen höherer und niederer Moral, dasselbe tatsächliche Moment sich geltend machte, welches schon den berufenen „Aristokratismus“ Platos bedingte.[27]

---

2. Abschnitt

Die Stoiker

1. Naturgesetz und Sittengesetz

Trotz aller Verschiedenheiten der philosophischen Denkweise, welche zwischen Plato und den Stoikern bestehen, wird man auch sie in der Frage nach dem Ursprung des Sittlichen zu den Metaphysikern zu rechnen haben.[28] Den Inhalt des Sittlichen pflegten die Stoiker als „Leben in Uebereinstimmung

mit der Natur“ zu bezeichnen, in dem weiten Umfange, welchen sie diesem Begriff zu geben pflegten, und wonach derselbe in dieser Grundformel der stoischen Ethik ebensowohl Gott als die Natur im gewöhnlichen Sinne und die Organisation des handelnden Subjekts bedeuten kann. Ist dies das oberste sittliche Gebot, und ist die Erscheinung einer vollständigen Einstimmigkeit des Menschen nach seinem ganzen Wesen mit der Natur die Tatsache, welche den Begriff des Sittlichen ausmacht und dasselbe in der Wirklichkeit darstellt, so folgt, wie man nach dem Ursprung dieser Erscheinung frägt, notwendig, daß die Natur selbst eine Regel und Norm darstelle oder in sich enthalte, mit welcher sich eben der Einzelne in Uebereinstimmung zu setzen habe. Diese Folgerung haben denn die Stoiker auch in der Tat gezogen; oder richtiger vielleicht: jene Auffassung des Sittlichen stellte selbst eine Konsequenz ihrer Metaphysik dar, welche als ein strenger Monismus Natur und Vernunft möglichst in eins zu setzen bemüht war. Nach ihrer Anschauung durchdringt die Gottheit oder die Vernunft in einer Weise, zu deren Bezeichnung von ihnen bald materielle, bald immaterielle Bilder, bald die Vorstellung eines belebenden Feuers, bald eines beseelenden Geistes, verwendet werden, die Welt. Diese der Welt durchaus immanente Vernunft trägt nun ein ordnendes Gesetz in sich, und indem die Gottheit die Welt durchströmt, durchdringt in und mit ihr auch dieses Gesetz die Welt: es ist die allgemeine Weltvernunft. Zahlreich sind die Stellen, an welchen dieses Naturgesetz, diese vernünftige Weltordnung in spezieller Beziehung auf den Menschen mit der Norm des menschlichen Handelns, mit dem Sittengesetz identifiziert wird, so daß zwei Begriffe, welche die neuere Ethik vielfach im schärfsten Gegensatze zu denken gewohnt ist, nämlich die des Naturgesetzes und des Sittengesetzes, nach der Anschauung der Stoiker zusammenfallen. Daß dieses ewige Gesetz vor aller menschlichen Satzung existiere, und über allem menschlichen Belieben stehe, wird nachdrücklich von ihnen betont; und eben dieser Abweisung eines bloß anthropologischen Ursprungs des Sittlichen halber mußten sie oben als ethische Metaphysiker bezeichnet werden. Anderseits läßt sich nach den bekannten Voraussetzungen des Systems schwer einsehen

und nach den uns erhaltenen Quellen der stoischen Philosophie kaum erkennen, wie mit dem Monismus und der strengen Immanenz dieser Schule sich die Existenz einer a priori gegebenen und als substantielle Macht über den einzelnen schwebenden Vernunftordnung vereinbaren lassen sollte. Denn entweder ist die absolute Immanenz der göttlichen Vernunft im stoischen Sinne nicht durchzudenken, sondern eine gewisse Transzendenz, wenigstens im Sinne eines Sichzurücknehmens der göttlichen Vernunft aus der Welt anzunehmen; oder das Sittliche kommt erst in und mit dem vernunftbegabten Menschen zur Erscheinung: dann aber ist es, obschon im Weltplan angelegt, doch keineswegs explicite vor und über dem Menschen als Gesetz und ewige Norm vorhanden.

Nicht geringeren Schwierigkeiten begegnet man, wenn man sich von der metaphysischen Begründung des Sittlichen der psychologischen Ableitung desselben zuwendet und nach der Entstehung der Sittlichkeit im einzelnen Geiste frägt. Da das Sittengesetz mit dem allgemeinen Naturgesetz identisch ist, so kann dasselbe auch der menschlichen Natur nichts Fremdes, Feindseliges sein, sondern muß in ihr selbst seine Begründung haben, und jene von den Stoikern als Inhalt des Sittlichen geforderte Uebereinstimmung mit der Natur drückt eben nur die folgerechte Wirksamkeit des Naturgesetzes selbst aus. Die Stoiker erkennen sehr wohl die Stufenreihe in der Art der Motivation, welche von der mechanischen, trieb- und empfindungslosen Bewegung der Pflanze aufsteigt zu dem von Trieben geleiteten Leben der Tiere, bei denen alles, was dem Triebe entspricht, auch das Naturgemäße ist, und endlich zum Menschen, bei welchem zur Beherrschung des Triebes die Vernunft hinzukommt, so daß für ihn ein Naturgemäßes nur das Vernunftgemäße ist. Diese Vernunft im Menschen wirkt ganz wie eine Naturkraft, zwar in besonderer, aber keineswegs spezifisch von andern Kräften verschiedener Weise. Das Sittliche ist nichts weiter als ein besonderer Fall in der Wirksamkeit des allgemeinen Naturgesetzes, das ordnend, beherrschend und leitend die Welt durchdringt.

In der Tat spielt ein Begriff, den wir wohl mit dem der allgemeinen Naturgesetzlichkeit identifizieren dürfen, nämlich

der Begriff des Fatums, eine große Rolle in den stoischen Lehrsystemen. Daraus schiene nun aber mit Notwendigkeit zu folgen, daß das Sittliche in jedem Menschen wirklich werden müsse, da ja gerade die Stoiker die allgemeine Gleichheit der Menschen als vernünftiger Wesen so sehr zu betonen pflegten. Anderseits wissen wir aber, daß die Stoiker weit entfernt waren, hinsichtlich des sittlichen Zustandes und Wertes der Welt irgend welche Schönfärberei zu treiben, sondern im Gegenteil die Allgemeinheit und weite Verbreitung des moralischen Uebels aufs schärfste betonten. Beides scheint sich auszuschließen, und hat in der Tat eine ernstliche Schwierigkeit für die Stoiker gebildet.

Diese Schwierigkeit scheinen die Stoiker — und es ist das ein Gedanke, durch welchen sie für wichtige Partien der späteren christlichen Theodizee vorbildlich geworden sind — durch Berufung auf die Willensfreiheit, oder vielmehr auf die innere Kausalität des Menschen gelöst zu haben. Schon Chrysippos soll zwei Arten der Gründe unterschieden haben, die uns zum Handeln bestimmen: anregende und bewirkende; nur die ersteren waren ihm von der allgemeinen Naturnotwendigkeit abhängig, die letzteren aber vom Willen.[29] Was aus einer im allgemeinen Naturverlauf entstehenden Anregung wird, ist niemals allein von ihr, sondern immer auch von der Beschaffenheit des Menschen abhängig, auf den sie eingewirkt hat. Diese Unterscheidung ist vortrefflich und auch unsere heutige Einsicht hat ihr nichts Besseres entgegenzustellen. Sie bedeutet nichts weniger als eine Durchbrechung der allgemeinen Gesetzlichkeit und ist der epikureischen Lehre einer ursachlosen Freiheit der Willkür beim Menschen weit überlegen. Alles, was in der Welt geschieht, geschieht nach allgemeinen Gesetzen notwendig. Aber soweit menschliches Handeln bei diesem Geschehen ins Spiel kommt, tritt in die Kette der Ursachen auch die menschliche Persönlichkeit ein und kann aus dem Erfolge nicht ausgeschaltet werden. Es wäre darum ganz irrig, diesen Erfolg nur auf Rechnung der äußeren Umstände zu setzen, da er ja in Wahrheit nur durch Mitwirkung menschlicher Geistes- und Willenskräfte zu stande kommt. Aber natürlich kommt man auch auf diese Weise aus der alles be-

herrschenden Notwendigkeit nicht heraus; denn auch dieser einheitliche Mittelpunkt im Weltgeschehen, die menschliche Person selbst, ist ja das Produkt des Zusammenwirkens vieler Kräfte und Vorgänge des allgemeinen Naturverlaufes. Ebenso ist natürlich auch die Schätzung oder Mißbilligung, welche das praktische Verhalten eines Menschen innerhalb der Gemeinschaft findet, ein notwendiges Ergebnis der Wirkungen, die von ihm ausgehen und von anderen beobachtet werden. Wird das Sittliche rein anthropologisch gefaßt, so ist damit jede Schwierigkeit überhaupt gehoben: der ethische Mensch ist ein günstiger, für sich und die Mitmenschen erfreulicher Spezialfall der allgemeinen Naturgesetzmäßigkeit. Anders aber bei einer metaphysischen Auffassung des Sittlichen, welche Sittengesetz und Naturgesetz identifiziert. Da bleibt immer die Frage offen, weshalb es denn nicht bei allen Menschen zu einer derartigen Gestaltung der Persönlichkeit komme, welche ein wahrhaft ethisches Verhalten gewährleistet. Das einzig Konsequente auf dem Standpunkte eines strengen Monismus wäre, das Böse gerade so wie das Gute aus dem inneren Wesen der Welt selbst hervorgehen zu lassen und den Unterschied zwischen gut und böse auf menschliche Schätzung und menschliche Bedürfnisse zurückzuführen — ein Gedanke, dem sich Spinoza wenigstens genähert hat, obwohl auch bei ihm in seiner beständigen Vertauschung der Begriffe Natur und Gott ein Stück dualistischer Denkweise noch mitspielt. Die Stoa hat einen verwandten Gedanken mehrfach gestreift, aber nirgends folgerecht durchgeführt; ihre Spekulation nahm vielmehr, namentlich in der späteren Zeit, mehr und mehr eine Wendung, die von dieser streng monistischen Auffassung zum Dualismus hinführte, wie er nachher in der christlichen Ethik zur unbedingten Herrschaft gelangte. Der Keim desselben ist aber schon in den ursprünglichsten Formen des Systems enthalten, wie sich deutlich zeigt, wenn man die stoische Definition in ihrer konkreten Anwendung beobachtet und frägt, was denn unter dem „naturgemäßen" Leben zu verstehen sei.

Das naturgemäße Leben wird in der stoischen Schule auch ohne weiteres mit einem Leben nach der rechten Vernunft gleichgesetzt. Es ergibt sich diese Identität der beiden Be-

griffe aus der Beschaffenheit der menschlichen Natur, von welcher die Vernunft das wichtigste Bestandstück bildet, deren eigentlichen Sinn und Zweck sie darstellt. Naturgemäß leben heißt wenigstens für den Menschen soviel wie vernünftig leben.

Unverkennbar ist hier die Anregung durch die Ethik des Aristoteles. Aber in der weiteren Ausführung hat sich die Stoa von der lebensvollen Fülle und der praktischen Menschenkenntnis des Stagiriten weit entfernt. Das vernunftgemäße Leben als die Ausbildung unserer natürlichen Anlage war für Aristoteles in einem harmonischen Ausgleich, einer angemessenen Regelung der Affekte und Begehrungen der Kräfte unseres Wesens gelegen. Dieser Gedanke erscheint bei den Stoikern in einer einseitigen Ueberspannung. Die Gesetzmäßigkeit, welche die Natur durchwaltet und überall als erhabene Ordnung und Regel zum Vorschein kommt, wird der sittliche Mensch in seinem eigenen Leben zur Darstellung bringen. Das sittliche Leben ist ein Leben der strengen Regelung, der durchgängigen Einheitlichkeit, die eben von dem vernünftigen Gedanken beherrscht und getragen wird.[30] Dagegen würde auch Aristoteles keine Einwendung gehabt haben. Aber unvermerkt hat bei den Stoikern eine Vertauschung von Mittel und Zweck stattgefunden. Vernünftige, einheitliche, alles einzelne Tun und Leiden in Zusammenhang bringende Lebensführung kann doch nur ein Mittel sein, um das Dasein eines vernünftigen Wesens vollkommener zu gestalten, um Schmerz und Zerrüttung von ihm abzuwehren, und es von sich aus, durch die eigenen Kräfte, zum Glücke zu führen. Die Vernünftigkeit ist ein Regulativ, kein Lebensinhalt. Für die Stoiker wird diese vernünftige Einheitlichkeit Selbstzweck. Die Kraft der Vernunft als solche, nicht was sie ausrichtet, hat Wert; nicht was einer tut, sondern was er ist, macht ihn zum ethischen Menschen. Und wie auch in späteren Phasen der Entwicklung des ethischen Denkens immer, wird in dem Maße als der Güterbegriff zurücktritt und der Unbegriff des Wertes an sich eingeführt wird, der ethischen Beurteilung ein fremder, ein ästhetischer Sinn gegeben, und das ethisch Gute mit dem Schönen identifiziert. Wie die körperliche Schönheit in einem

glücklichen Verhältnis aller Teile eines Körpers und in der feinen Abmessung aller Bewegungen besteht, so besteht die Schönheit der Seele in der Zusammenstimmung aller einzelnen Vorgänge und Funktionen und ihrer Unterordnung unter ein leitendes Prinzip. Dieses leitende Prinzip im Sittlichen ist die Vernunft.[31]

Hier wurzelt der von der Stoa in allen Phasen ihrer Lehrentwicklung geführte Krieg gegen die Gefühle und Affekte, die Lust an der Spitze; hier wurzelt der von der Schule in den Mittelpunkt ihrer praktischen Unterweisung gestellte Begriff der Apathie, der Freiheit von Gemütsbewegungen, der vollen unerschütterlichen Gemütsruhe. Denn das Leben ist mannigfaltig und wenn wir seinen Ereignissen und Wechselfällen Einfluß auf unsere Stimmungen gestatten, so werden wir sein Spielball. Wir sollen aber seine Herren, oder wenigstens unsere eigenen Herren sein. Auch der Stoiker freilich konnte den Griechen, konnte den Menschen nicht so ganz verleugnen, daß er den Begriff der Glückseligkeit, der Eudämonie, vollständig unterdrückt oder ihn außer jede Beziehung zum Begriff des Sittlichen gesetzt hätte. Auch ihm ist das Leben nach der Vernunft, das naturgemäße Leben, das mit sich übereinstimmende, das streng geregelte Leben zugleich das glückselige Leben. Aber dieser Zusammenhang zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit besteht nicht darin, daß das ethische Verhalten Hindernisse unseres Glückes wegräumt, sondern darin, daß es einzig und allein glücklich macht. Es gibt kein anderes Glück für den Menschen als die Sittlichkeit.

Außerordentlich nahe berühren sich an diesem Punkte die beiden Schulen, über deren feindlichen Gegensatz, über deren durch die Jahrhunderte sich hindurchziehenden Wettbewerb um die Geister, schon das Altertum ihre enge Verwandtschaft übersehen hat. Schon hier zeigt sich — und die Charakterzeichnung des Weisen wird es noch deutlicher machen — daß Stoiker und Epikureer zum Teil mit den nämlichen Begriffen operieren, nur in etwas geänderter Verwendung. Der Epikureer erstrebt ja im Grunde ganz das nämliche wie der Stoiker: einen einheitlichen, harmonischen Gesamtzustand des Lebens; und er erstrebt ihn mit denselben Mitteln, nämlich durch eine streng

vernünftig geordnete Lebensführung. Nicht der Genuß, sondern die Gemütsruhe ist sein Lebensziel. Auch er kennt den Begriff der Apathie, und auch für ihn bedeutet er nicht die Flucht vor dem Schmerz, sondern unter Umständen den mutigen Kampf mit dem Schmerz. Aber die Motivation ist eine andere. Warum den Kampf mit dem Leben kämpfen, sagt Epikur, wenn nicht der schönste Lohn, der Friede der Seele, die reinste Lust für das vernunftbegabte Geschöpf, uns winkte; wenn es überhaupt einen andern, sicheren Weg zum Glücke gäbe, als uns selbst zu meistern. Die Vernunft muß das einzige Gesetz unseres Lebens werden, sagt die Stoa, wie sie das höchste Gesetz der Welt ist; und was uns bei der vollen Verwirklichung der Vernunft in unserem Dasein an Glückseligkeit zuwächst, haben wir dankbar als einen ungewollten Nebenerfolg in Empfang zu nehmen.[32]

Der Gefahr, daß im Laufe solcher Gedanken das Sittliche eine bloße Etikette werde, die eben erfüllt werden muß, einerlei was für den handelnden Menschen und seine Umgebung an Glück herauskomme, sind die Stoiker so gut unterlegen, wie viele andere Richtungen nach ihnen, welche sich auf einen ähnlichen Boden gestellt haben. Wenn im Grunde genommen alles, was der gewöhnliche Mensch ein Gut nennt, entweder gar keinen oder doch nur einen untergeordneten Wert hat, und nichts, was gemeinhin als Schmerz gilt, für den Weisen etwas Böses oder einen Abbruch an Glück bedeutet, so liegen für eine solche praktische Weltanschauung schwere Gefahren dicht neben ihrer Größe. Wenn sie den Menschen ganz auf sich zu stellen und von den Zufälligkeiten des Weltlaufs unabhängig zu machen geeignet ist, so darf man anderseits auch nicht verkennen, daß sie leicht zu einem quietistischen Fatalismus führen konnte, und wirklich geführt hat, der dem Weltlauf gegenüber, in welchem zugleich die Weltvernunft zum Vorschein kommt, das eigene Ich mit seinem Fürchten und Hoffen und Wünschen auslöscht und, alles Gewordene aus seinen Gründen verstehend, in die Gefahr gerät, auch dem Werdenden gegenüber sich mit der gleichen Gemütsruhe zu verhalten.

Offenbar sind diese Schwierigkeiten im Kreise der Schule

selbst gefühlt und vermutlich durch die Polemik entgegengesetzter Richtungen zu deutlichem Bewußtsein gebracht worden. In der reichen, aber sehr zerstückelten und fragmentarischen Ueberlieferung kehrt immer derselbe Gegensatz wieder: auf der einen Seite eine ganz abstrakte Vernunftmoral, dem Leben abgewendet, von stark beschaulichem und asketischem Charakter und vielfach in harten Paradoxien sich aussprechend; auf der andern Seite eine Reihe von Kompromissen mit dem Leben und seinen natürlichen Anforderungen, welche manchmal kaum einen Unterschied zwischen stoischer, aristotelischer und epikureischer Ethik erkennen lassen. Man hat den Eindruck, als ob ganz in der Weise, wie es später die kirchliche Ethik des Mittelalters getan hat, auf der einen Seite das Vollkommenheitsideal fast ins Uebermenschliche gesteigert, und auf der anderen eine Ethik für den gewöhnlichen Menschen verkündet worden sei, die zwar immer wieder versichert, daß dasjenige, was in ihr zum Ausdruck komme, Sittlichkeit im höheren Sinne gar nicht genannt werden dürfe, die aber wenigstens das für sich hat, daß sie sich in einer Region hält, deren Erreichung kein völliges Abtun der natürlichen Gefühle und kein gänzliches Heraustreten aus der natürlichen Lebensordnung voraussetzt.

In unzähligen Wendungen hat die Schule versichert, daß nur die Sittlichkeit im Sinne jener Fundamentaldefinition ein Gut sei; daß es auch das einzige, für jedes Bedürfnis ausreichende Gut sei; daß sich außer ihr nichts Nützliches denken lasse; daß es für den Weisen überhaupt kein Uebel gebe; daß sie Glück und Unglück völlig in unseren Willen lege, und uns unverwundbar durch alles andere mache.[33] Und in nicht minder zahlreichen Aussprüchen der Schule wird jener sittlichen Grundforderung, mit der Natur in Uebereinstimmung zu leben, der Sinn gegeben, daß man sich mit unbedingter und freudiger Unterwerfung dem Laufe der Welt, der nicht in unserer Macht steht, zu fügen habe; daß man das Unvermeidliche als ein es Wollender erlebe; daß man die Ereignisse nicht so wünsche, wie man sie will, sondern so wolle, wie sie sich ereignen; daß man aus jeder Lebenslage etwas für seine innere Läuterung und Vervollkommnung Dienliches zu ziehen habe; daß kein

Unglück, kein Schmerz groß genug sei, um daraus nicht etwas Beseligendes, Beglückendes, Erhabenes, Beneidenswertes machen zu können.[34]

Daß diese Auffassung des ethischen Ideals wirklich in der Stoa maßgebend war, sieht man aus der mit Vorliebe von den Stoikern entworfenen Zeichnung des Weisen in ihrem Sinne, und aus einem Vergleich dieses Typus mit dem Lebensbilde, welches Aristoteles in seiner Ethik entworfen hatte. Man bemerkt leicht, wie dieses stoische Ideal von dem wirklichen Leben und seinen Forderungen abgerückt ist und wie die große Mehrzahl der ihm beigelegten Prädikate eigentlich negativer Art sind. Denn abgesehen von jenen paradoxalen Uebertreibungen, die sich aus der völligen logischen Aequivalenz von Sittlichkeit und Glückseligkeit ergeben, daß der Weise allein reich, schön, glücklich, überhaupt der vollkommene, allen Lagen des Lebens gewachsene, für jede Aufgabe taugliche Mensch, ja, von der Sterblichkeit abgesehen, den Göttern gleich sei, wird vor allem und in den verschiedensten Wendungen seine Ataraxie gefeiert, seine unerschütterliche Gemütsruhe, seine Festigkeit gegenüber den Lockungen des Vergnügens, der Ehre, des Ruhmes, seine Unempfindlichkeit gegen den Schmerz, seine selbstgenügsame Abschließung gegen andere Menschen, gegen ihre Gunst wie gegen ihre Abneigung, gegen ihre Bitten wie gegen ihre Gaben.

Dieses Ideal verhält sich auch keineswegs ausschließend gegen das epikureische. Das starke Bewußtsein von der Macht der Vernunft im Leben und von der Unabhängigkeit, die sie uns dem Sckicksal gegenüber verleiht, ist beiden gemeinsam. Auch der Epikureer hat in seinem Denken, in seiner sittlichen Tüchtigkeit, eine Führerin zur wahren Glückseligkeit, einen Schutz gegen alle Anfechtungen. Und wenn der Epikureer Horaz in einer seiner schönsten Oden den Weisen als einen Menschen schildert, der, seiner selbst und seiner Grundsätze sicher, kein Zagen beim Zusammenbruch einer Welt kennt und ihn sagen läßt: „Es genügt zu erflehen, was Jupiter gibt und nimmt, Leben und Habe; Gemütsruhe schaff' ich mir selber“ —, so ist dies im Gedanken wie im Ausdruck kaum zu unterscheiden von den Worten des Stoikers Seneca:

„Es gibt etwas, worin der Weise selbst Gott übertrifft. Dieser dankt es seiner Natur, daß er nichts fürchtet; der Weise dankt es sich selbst“.[35]

2. Theorie und Praxis

Ist die Sittlichkeit das einzige, was Wert hat, das einzige wahre Gut, so folgt, daß von Gütern oder Uebeln auch in sekundärem Sinne nur gesprochen werden kann, insofern etwas der Sittlichkeit entweder förderlich oder abträglich ist. Eine glückliche Naturanlage oder der Besitz eines wahren Freundes werden als solche Beiträge, als solche Hilfsmittel zum höchsten Gute bezeichnet. Es ist klar, daß schon hier das Prinzip eine bedenkliche Lücke zeigt. Soll die Ungunst der natürlichen Anlage mit demselben souveränen Gleichmut ertragen werden, wie die Ungunst äußerer Verhältnisse oder Schläge des Schicksals? Haben nicht äußere Umstände, die dem Weltlauf angehören, den größten Einfluß auch auf unsere ethische Entwicklung: das Milieu, in dem wir uns befinden, die Erziehung, die wir genießen? Können sie, dürfen sie uns gleichgültig sein? Wir werden hier von der stoischen Selbstgenügsamkeit, von der absoluten Souveränität des Weisen, sehr fühlbar auf die vorsichtigen Relativitätsbestimmungen des Aristoteles zurückgewiesen.

Widersprechende Tendenzen scheinen auch hier in der stoischen Gedankenbildung vertreten gewesen zu sein. Die unbedingte Freiheit des selbstherrlichen Willens, welche sie am Weisen, am ethischen Menschen priesen, kann doch inmitten des allgemeinen Naturzusammenhanges nicht ursachlos entstehen: sie muß abhängig gedacht werden von glücklichen Bedingungen der natürlichen Anlage; sie ist bis zu einem gewissen Grade selbst eine Gabe der Natur. Und manche Stoiker haben darum eine Art Angestammtsein, Vorbestimmtsein zur Sittlichkeit angenommen. Aber auf der anderen Seite ist unverkennbar, daß für die stoische Anschauung die Natur in ihren Gaben karg ist. Denn immer wieder hat die Schule versichert, daß der ethische Mensch nur höchst selten auf Erden anzutreffen sei; durch alle Jahrhunderte stoischer Lehrbildung zieht sich die Verlegenheit, eine konkrete Verkörpe-

rung ihres Ideals aufzuweisen. Und auch von dieser Seite her führt die stoische Ethik ihren Fundamentalbegriff, die Natur, über sich selbst hinaus. Wenn das Sittliche in dieser gegebenen Welt fast nirgends wirklich wird, so läßt sich seine Identität mit dem Natürlichen schwer festhalten, und man sieht in diesem Gedankengang der Stoiker schon die Bahn, welche in der Folge dazu führt, diesem Sachverhalt einen genaueren begrifflichen Ausdruck zu geben, indem man das Sittliche als ein übernatürliches Ideal der gemeinen und verderbten Menschennatur gegenüberstellt. Auch in der Beurteilung des sittlich Abweichenden oder Ungenügenden läßt die Schule widerstreitende Tendenzen erkennen, je nachdem vom Standpunkte des Ideals oder vom Standpunkte der Wirklichkeit aus geurteilt wird. Im ersten Falle gibt es nur rücksichtslose, rigorose Strenge den Torheiten der Menschen gegenüber. Auf die sittliche Forderung sind keine Abschlagszahlungen möglich. Man erfüllt sie entweder ganz oder gar nicht. Kein Zug im Bilde des Weisen erinnert daran, daß er noch vervollkommnungsfähig wäre. Es gibt nur Weise und Toren; und die Worte Nachsicht, Gnade, Milde sucht man im Wortschatze des echten Stoikers vergebens. Man überbietet sich in Ausdrücken der Geringschätzung gegen alle diejenigen, welche noch nicht in den Tempel der Weisheit eingegangen sind — also für die weitaus überwiegende Masse der Menschheit. Aber es versteht sich von selbst, daß dieser Standpunkt nicht festgehalten werden konnte. Auch hier weist das System über sich selbst hinaus. Denn derselbe Lauf der Natur, welcher den Weisen schafft, bringt auch den Toren hervor. Niemand ist freiwillig böse, und dieser Gedanke muß uns nachsichtig gegen die Menschen machen. Und ebenso muß von diesem natürlichen Standpunkte aus auch Lob und Tadel nicht einseitig auf Weise und Toren verteilt, sondern mannigfach, je nach den Entwicklungsverhältnissen, abgestuft werden.[36]

Aber auch in Bezug auf die übrigen Lebensgüter und Lebensziele kann der prinzipielle Gesichtspunkt der reinen Vernünftigkeit nicht festgehalten werden. Von diesem aus muß alles, was nicht entweder selbst das sittlich Gute ist oder in einem unmittelbaren Zusammenhang mit der ethischen Aufgabe steht, als indifferent bezeichnet werden. Der strengen Konsequenz

des Systems aber, welche schon im Altertum gezogen worden ist, daß es innerhalb des Gleichgültigen keine Wertabstufungen geben könne, und daß es darum sinnlos sei, aus solchen Unterschieden Vorschriften für das praktische Verhalten abzuleiten,[37] suchte die Schule durchweg auszuweichen. Im Prinzip den Gedanken festhaltend, daß es neben dem höchsten Gute, der praktischen Vernunft, keine wahren Güter geben könne, haben die Stoiker doch in dieser Sphäre der Adiaphorie eine förmliche Gütertafel aufgestellt, welche von dem ganz Wertlosen bis ganz nahe an die Grenze des in wahrem Sinne Guten heranführt.[38] Diese Güter sind natürlich fundiert in den Gefühlen und Trieben des Menschen und empfangen eben durch diese natürliche Begründung, durch diesen Zusammenhang mit dem Natur- und Weltgesetz, auch ihre Legitimation für die Vernunft. Sie sind zugleich für die Vernunft ein Material, an dem sie sich betätigt, indem sie in der Mannigfaltigkeit der von ihnen ausgehenden Antriebe eine Auswahl trifft und je nach den gegebenen Umständen den relativen Wert abmißt. Dies ist möglich und notwendig, weil es eben in diesem Bereiche keine absoluten Werte gibt, sondern dieselbe Handlung unter bestimmten Umständen passend, unter anderen verwerflich sein kann. Auf diese Weise und durch diese Gedanken gestaltet sich die abstrakte Vernunftmoral der Stoiker[39] in der Praxis zu einem Utilitarismus um, der sich von der ethischen Auffassung des Aristoteles und der Epikureer kaum wesentlich entfernt, wenn man seine Spitze außer acht läßt, und der schon im Altertum in die Formel gebracht worden ist: Das höchste Gut besteht in dem richtigen Vernunftgebrauche in Bezug auf die Auswahl zwischen den in unseren natürlichen Trieben angelegten Handlungen.[40]

Es liegt hier eine scheinbar nur geringfügige, in Wirklichkeit aber außerordentlich wichtige Abänderung der stoischen Fundamentalformel vor, nach welcher es nicht die makrokosmische, sondern die menschliche Natur wäre, mit welcher man in Uebereinstimmung leben sollte.[41] Diese menschliche Natur nun stellt sich dar als ein System von Trieben, die auf Selbsterhaltung und Selbstbefriedigung gerichtet sind und die natürlichen Richtungen des Handelns darstellen. Die Vernunft

schafft sie nicht, kann sie auch nicht ersetzen, sondern nur regulieren. Eine Handlung, welche auf einer solchen vernünftigen Wahl beruht und aus dem vollen Bewußtsein heraus erfolgt, daß sie unter gegebenen Umständen das Bestmögliche darstelle, war für die Stoiker eine richtige, sittliche oder pflichtmäßige Handlung; und eben dies vollständige Bewußtsein ihres Wertes unterscheidet sie von einer bloß natürlichen oder triebartigen Handlung.

In diesen Bestimmungen hat die stoische Schule den ersten Anstoß zu einer für die Ethik außerordentlich wichtigen Unterscheidung gegeben: der Unterscheidung zwischen Handlung und Gesinnung, oder zwischen dem objektiven und dem subjektiven Faktor im Sittlichen.[42] Die grundlegende Bedeutung des Wertbewußtseins, des zielsetzenden Willens oder der Gesinnung, für das Zustandekommen des Sittlichen hat die Stoa, freilich auch hier den Spuren des Aristoteles folgend, und gewisse oft gefeierte Vorzüge der Ethik Kants vorausnehmend, rein und schön ausgesprochen. Aber vergebens sieht man sich nach irgend einem Kriterium um, welches die Vernunft bei ihrer Bestimmung und Auswahl des Schicklichen oder Angemessenen leiten könnte. Das Naturgesetz? Alles, was in der menschlichen Organisation an Trieben vorhanden ist, gehört zum allgemeinen Begriffe der Natur. Hält man sich nur an diesen, so ist alles Wirkliche gleichberechtigt. Und woran sollte man sonst denken? Die Vernunft? Die besonnene Wahl, die einheitliche Regelung? Aber das ist alles rein formal und bedarf eines sachlichen Prinzips, um eine Bestimmung treffen zu können. Die Unterschiede des Wertes im eudämonologischen Sinne, der relativen Glücksförderung und Glückshemmung? Aber wie könnte eine Doktrin, welche erklärt, das Glück sei mit der Sittlichkeit vollkommen identisch, aus eudämonologischen Erwägungen eine Regel für das sittliche Verhalten ableiten? Von Wohl und Wehe im gewöhnlichen Sinne führt ja gar keine Brücke zur Sittlichkeit; denn Wohl und Wehe sind für den ethischen Menschen vollkommen indifferent, und die Glückseligkeit, die Eudämonie, ist von den Stoikern ausdrücklich als ein Nebenerfolg, eine Begleiterscheinung des sittlichen Lebens bezeichnet worden.

Umso merkwürdiger ist es, daß durch diese Schule, welche als ihr eigentliches ethisches Ideal die von der Einsicht in die Notwendigkeit alles Geschehens getragene freiwillige Unterwerfung unter den Weltlauf verkündet hat, den Gedanken der Humanität, der allgemeinen Brüderlichkeit und Menschenliebe, stärkere Impulse gegeben worden sind, als von irgend einer anderen Richtung der antiken Ethik. In der nachdrücklichsten Sprache lehrten die Stoiker die Brüderlichkeit der Menschen und die für den Einzelnen daraus folgende Pflicht, sein Leben der Wohlfahrt der anderen zu weihen. Wohltätigkeit und Hilfsbereitschaft werden als ein wesentliches Stück der sittlichen Vollkommenheit angesehen und obwohl die Idee der Menschenliebe in der Tiefe und Reinheit, wie sie uns bei Seneca, Epiktet und Mark Aurel entgegentritt, in der älteren Stoa noch nicht lebendig war, so lagen doch die Ansätze und Keime dazu von Anfang an im stoischen System. Aus dem Begriff der Einheit des Alls und insbesondere der Allgegenwart der Vernunft, aus dem göttlichen Charakter der Seele folgt, daß alle Unterschiede zwischen den Menschen, alle Trennungen sozialer, politischer, nationaler Art, nicht als wesenhaft anzusehen sind; daß alle Menschen zu einer großen Gemeinschaft gehören; daß sie dem Wesen und der Abstammung nach gleich und untereinander verwandt sind. Milde und Umgänglichkeit, Sanftmut und Wohlwollen werden schon von der älteren Stoa dem Weisen beigelegt. Und die Schule entwickelte späterhin die allgemeine Lehre in einer Reihe der wichtigsten Anwendungen, in Bezug auf die Gleichheit aller Menschen, die Güte gegen die Sklaven, die Feindesliebe, ja sie dehnte ihre Grundsätze sogar auf das Verbrechen aus, behandelte dasselbe als nicht verschuldete Krankheit und erklärte, daß der einzig rechtmäßige Grund zur Bestrafung sei, zu verhüten.

Unter dem Einflusse dieser Ideen, an deren Ausbildung freilich auch die übrigen Richtungen der antiken Philosophie mitbeteiligt waren,[43] veränderte sich zusehends die moralische Stimmung und Haltung der römischen Gesellschaft. Ein Zeitalter der Humanität, der Menschenfreundlichkeit, der sozialen Fürsorge brach an, welches nicht nur die Privatmoral mächtig

beeinflußte, sondern auch die Gesetzgebung und die öffentliche Verwaltung mit neuen Ideen bereicherte und den bevorstehenden Zusammenbruch der antiken Kultur mit einem milden Glanze verklärte, wie ein herrlicher Sonnenuntergang der wilden Sturmnacht vorangeht.

Freilich darf man, um die humanitäre Haltung der Stoa richtig zu verstehen, nicht unbeachtet lassen, daß ein gewisser Kosmopolitismus, der über die Schranken der von Plato und Aristoteles noch festgehaltenen Nationalethik hinausdrängte, wohl schon in der älteren Zeit der Schule angebahnt worden ist; daß aber die eigentliche Humanitätsphilosophie der Stoa ein Gewächs des römischen Bodens ist, und daß sie nicht ausschließlich von den philosophischen Prinzipien der Schule inspiriert worden ist, sondern starke Anregungen durch die Entwicklung des römischen Reiches empfangen hat. Zwei Vorgänge müssen hier vor allem ins Auge gefaßt werden: die unaufhaltsam vor sich gehende Vermischung der Nationalitäten und der zwar nicht rechtliche, aber faktische Verlust jedes ausgiebigen Schutzes für die persönliche Freiheit gegenüber dem schrankenlos sich betätigenden Despotismus der kaiserlichen Gewalt. Der Freie wie der Sklave, der Römer wie der Nichtrömer, waren ihr gegenüber gleich; die gemeinsame Not und Gefahr band die Menschen noch fester aneinander als die Zugehörigkeit zum Imperium Romanum, und vieles von dem so gesteigerten Tone, in welchem die Ethik der späteren Stoa sprach, ist nur als ein leidenschaftlicher Protest des menschlichen Gefühls gegen das Uebermaß von Brutalität, Menschenverachtung, Ausschweifung und Mißbrauch der Gewalt zu verstehen, die sich auf den Höhen der römischen Welt breit machten.

Die besten Gedanken der römischen Stoa sind nur in foro interno wahr geworden; anderes begegnet sich mit praktisch-politischen Zweckgedanken und hat auf die systematische Gestaltung und ethische Vertiefung des römischen Rechts zurückgewirkt. Diese Wechselbeziehung zwischen stoischer Philosophie und römischem Recht im einzelnen schwer zu übersehen, im großen und ganzen von niemand bezweifelt ist eine

der wichtigsten Triebkräfte in den letzten Jahrhunderten der antiken Welt gewesen.[44]

Diesen Tatsachen entsprechend müssen auch die oft gehörten Behauptungen modifiziert werden, die klassische Kultur habe keinerlei Liebestätigkeit und ebensowenig den Begriff der Humanität gekannt. In Wirklichkeit hat das Christentum nur eine im römischen Kaiserreich bereits vorhandene Tendenz in seinem Kreise aufgenommen und mit großer Energie weitergebildet. Daß daraus sehr bald ein ungemein kräftiges Mittel der Propaganda wurde, versteht sich bei dieser durchaus nur den Glaubensgenossen zugewendeten Liebestätigkeit von selbst.[45]

Dieser Widerspruch zwischen den allgemeinen theoretischen Voraussetzungen des stoischen Systems und seinen praktischen Imperativen ist ungemein instruktiv, und hat sich in der Geschichte der Ethik namentlich bei den rationalistischen Richtungen öfters wiederholt. Wir sehen eine Philosophie, welche eine völlig verachtende Haltung gegenüber Glück und Unglück verkündet, eine Denkweise, die darauf ausging, jeden Zeugen menschlicher Bedürftigkeit von sich abzuwehren; wir sehen Männer, welche lehrten, daß der Gatte oder der Vater den Tod seiner Frau oder seines Kindes mit völliger Gleichgültigkeit betrachten müsse; daß der Philosoph zwar Tränen des scheinbaren Mitgefühls zur Tröstung seines leidenden Freundes vergießen, aber sein Herz von keiner wirklichen Gemütsbewegung durchdringen lassen dürfe; wir sehen Männer, welche Krankheit und Schmerz nicht als Uebel anerkennen wollten, eine Ethik des allgemeinen Wohlwollens begründen, welche, ganz unabhängig vom Christentum, vor und neben ihm erwachsend, ihm die Bahn geebnet und mindestens ebensoviel als diese Religion dazu beigetragen hat, die Idee der Menschenliebe und der Menschenrechte verständlich und teuer zu machen.

Es ist klar, daß man, um in dieser Weise für andere tätig sein, um ihr Wohl fördern, ihr Recht achten zu können, einen Wert von Lebensgütern für sie voraussetzen muß, die der sittliche Mensch selber gering schätzt, die ihm für seine Person völlig gleichgültig sind, weil sonst jeder verständige Grund wegfiele, sich für den anderen zu bemühen. Das Mitleid mit dem Nebenmenschen hat die eigene Leidensfähigkeit, hat

— um es paradox auszudrücken — das Mitleid mit sich selbst zur notwendigen Voraussetzung. Der Egoismus des anderen kann ein wirksames Motiv für das Handeln nur da werden, wo auch der eigene Egoismus berechtigt ist. Stärker, deutlicher vielleicht als irgend ein anderes System zeigt das stoische, wie das eudämonologische Moment den tiefsten Grund aller Ethik bildet, und zwar umsomehr, je stärker ihre praktischen Tendenzen ausgeprägt sind, und mit welcher Gewalt es hervorbricht, wo es ganz ausgeschaltet werden soll.

Auch moderne ethische Systeme haben aus Scheu vor der Rücksicht auf den Erfolg, aus Scheu vor dem Verdacht des Utilitarismus, nur die Gesinnung, nicht das Handeln, am allerwenigsten den Erfolg, als sittlich wertvoll bezeichnet. Unsere Gesinnung scheinen wir ja ganz in der Hand zu haben; der Erfolg dagegen ist von hundert Nebenumständen abhängig. In Bezug auf ihn scheint daher Resignation die einzig mögliche Haltung zu sein, welche uns Ruhe des Gemüts und die Sicherheit bei künftigem Handeln verbürgt. Derartige Gedanken sind in der Stoa nicht selten anzutreffen. Sie verkündet eine Lebensauffassung, für die allein die Gesinnung Bedeutung hat, nicht aber dasjenige, was durch unser Handeln erreicht wird. Und sie verkündet eine Lebensauffassung, die mißtrauisch ist gegen die Gefühle, weil sie von ihnen eine Trübung des Gemütes und der vollen Reinheit der Motivation befürchtet. Der Weise soll ohne sie auszukommen trachten. Er fühlt kein Mitleid, aber er hilft. Er wird die größte Sorgfalt bei seinem Tun anwenden. Denn was er tut, ist, sofern es seine Stimmung ausdrückt, nicht gleichgültig. Aber er wird doch zugleich alles ruhig und erregungslos tun, denn die Dinge sind gleichgültig. Nicht was bei seinem Handeln herauskommt, sondern allein die Gesinnung, aus welcher er handelt, ist bedeutungsvoll. So ist der Weise auch unbedingt sich selbst genug, aber er wird die Gesellschaft suchen um der aus ihr entstehenden Vorteile willen, insbesondere, weil ihm das Zusammenleben mit anderen Gelegenheit zur Ausübung der Gerechtigkeit gibt.

Aber man wird nicht verkennen, daß ein praktisches Verhalten streng im Sinne dieser theoretischen Forderungen nur durch eine Art Selbsttäuschung möglich ist. Läßt sich den-

ken, daß der Mensch seinen ganzen Willen an eine Sache setzen wird, die man ihm zu wünschen verboten hat oder bei der man ihn im voraus angeleitet hat, einen Mißerfolg mit Resignation zu ertragen? Es ist eine psychologische Unmöglichkeit, auf welche die stoische Ethik hinausführt, wo sie mehr sein will als eine Weise der Weltbetrachtung, wo sie eine Anleitung für den handelnden Menschen sein will. Das Leben entsagungsvoll an sich vorübergehen lassen und es willenskräftig gestalten, alles was uns trifft als eine Schule zur inneren Läuterung, zur Sanftmut, zur Standhaftigkeit betrachten, und zugleich mit freudiger Hingabe aller Kräfte den Kampf gegen das Böse und das Elend führen — das sind Forderungen, zwischen denen ein Ausgleich innerhalb einer und derselben Person und im gleichen Zeitpunkte kaum möglich ist und die daher der stoischen Ethik einen eigentümlichen Dualismus aufprägen, der im ganzen ebenso wie in einzelnen Teilen zum Vorschein kommt.

Auf eine besonders charakteristische Weise tritt dies bei dem Verhalten der Stoiker in Bezug auf den Selbstmord hervor. Das Natürliche ist hier jedenfalls dieses, daß der Mensch seinem Leben durch freiwilligen Entschluß ein Ende macht, sobald in irgend einem Sinne die Freudlosigkeit oder das Leiden dieses Daseins die Stärke des Selbsterhaltungstriebes überwiegt. Dieser Fall sollte nun eigentlich bei dem Weisen im Sinne der Stoa gar nicht eintreten können; denn der Weise ist ja nach der Grundvoraussetzung des Systems unter allen Umständen auch glücklich, und das Leid und Ungemach, welches ihn treffen kann, wird vielfach geradezu als ein Mittel bezeichnet, die Weisheit zu erhalten und zu bewähren.[46] Die christliche Anschauung von der Schule des Leidens, vom Leiden als einem Geschenk Gottes, ist bei den Stoikern entschieden vorgebildet.

Gleichwohl hat die Schule in dem Selbstmorde nichts gesehen, was dem Weisen unzukömmlich wäre, wie ja auch eine Reihe von Selbstmorden hervorragender Stoiker bekannt ist. Sie hat ihn gestattet, nicht nur in dem Falle, wo dem Menschen keine sittliche Aufgabe in der Welt mehr zu erfüllen bleibt, sondern auch bei Verlust der notwendigen Lebensgüter, im härtesten Schmerz, in unheilbarer Krankheit, und sie konnte

auch das mit einer gewissen Berechtigung, weil sie ja auch Leben und Tod zu den gleichgültigen Dingen rechnete, die an sich weder gut noch böse seien und weil der Weise bei der Unabhängigkeit des Glücks von aller Zeitdauer an sich nicht mehr Grund zur Fortsetzung als zur Beendigung des Lebens hat. Und obwohl die Stoiker in Bezug auf die individuelle Unsterblichkeit nicht zu einer so einheitlichen und konsequenten Negation gelangt sind, wie die Epikureer, so kann doch nicht bezweifelt werden, daß auch ihnen der Tod im wesentlichen als ein Abschluß galt;[47] denn in vielen Aeußerungen von Vertretern der Schule wird diese seine befreiende und erlösende Macht als letzter, nie versagender Trost in unerträglichen Zuständen mit warmen Worten gefeiert. Verlangt wird nur, daß der Weise für den Selbstmord den richtigen Zeitpunkt wähle und daß er ihn nicht im Sturm und Drang des Schmerzes verübe, sondern im klaren Bewußtsein damit das Gebotene zu tun und sich in diesem Bewußtsein vollkommen glücklich zu fühlen. Und die Wertschätzung der Seelenstärke, die darin liegt, einen solchen Entschluß besonnenen Mutes zu fassen und auszuführen, muß über das Zwiespältige der Forderung hinwegführen, Glück und Unglück im gewöhnlichen Wertsinne gering zu achten und sich doch von ihnen zu einer über das Dasein selbst entscheidenden Handlung bestimmen zu lassen.[48]

Im Grunde ist freilich die ganze angewandte Ethik der Stoiker und ihre, wie es scheint, schon von Chrysippos mit Sorgfalt und in fast kasuistischer Weise ausgearbeitete Pflichtenlehre ein Bruch mit den Grundgedanken des Systems. Diese Pflichtenlehre erhebt sich in manchen Darstellungen nicht wesentlich über einen Utilitarismus, der sich von der Lebenshaltung des gewöhnlichen Menschen kaum unterscheidet, dem Erwerb, dem Reichtum nachgeht, in seinen Mitteln nicht gerade wählerisch ist, die guten Dinge der Welt für sich in Anspruch nimmt, den üblen nach Kräften aus dem Wege geht. Sie ergänzt ihn durch die innere Gesinnungstüchtigkeit des Weisen, der nur dergleichen tut, als ob das alles irgend einen Wert habe oder zur Glückseligkeit erforderlich sei; der sich hoch über die gewöhnlichen Sterblichen erhaben weiß in dem Bewußtsein, daß er das einzig wahre Gut in sich selbst

trage und daß er sich, wenn die Dinge einmal anders gehen sollten, auch mit dem Unglück standhaft abfinden könne. Gewisse Gefahren einer reinen Gesinnungsethik kommen hier sehr deutlich zum Vorschein.[49]

3. Ethik und Religion

Ganz derselbe Zwiespalt zeigt sich endlich auch in dem Verhältnis der stoischen Schule zur Religion. Ihr Materialismus trug eine durchaus pantheistische Färbung, wie wenn sie Gott als Pneuma (Geist oder Aether) bezeichnen, das durch alle Dinge hindurchgeht, oder als Logos, der durch das ganze Wesen der Welt verbreitet ist. Damit hängt dann ihre Anschauung von der strengen Notwendigkeit und Gesetzmäßigkeit alles Geschehens eng zusammen.

Aber auf der anderen Seite findet man nicht nur bei römischen Stoikern, sondern schon bei der alten Stoa eine Menge von Ausdrücken, welche nur da einen Sinn haben, wo man Gott als ein geistiges und persönliches Wesen auffaßt. Ihre Gottheit, welche die Natur durchdringt und mit dem Weltgesetz identisch ist, wird von ihnen mit dem Göttervater Zeus identifiziert und vermöge ihrer teleologischen Weltanschauung dieses Weltgesetz von ihnen unter der Form einer bis ins Kleinste liebevoll waltenden Vorsehung gedacht. Das merkwürdigste Zeugnis der altstoischen Theologie, der Zeushymnus des Kleanthes, den man mit Recht das hellenische Vaterunser genannt hat, zeigt diese Verknüpfung vielleicht auf das deutlichste: Gott ist der Vater der Menschen, der allmächtige Regent des Alls, der Weltenkünstler, der Gutes und Böses zu einer Harmonie zusammenklingen läßt. Nichts geschieht ohne ihn, im Himmel und auf Erden, ausgenommen das Uebel, das von den Bösen ausgeht. Und am Schlusse das Gebet: Erlöse sie von ihrem Wahn, befreie ihre Seele, und erhebe sie zur Erkenntnis der Gesetze, durch welche du die Welt regierst.

Viele Züge der stoischen Götterlehre zeigen, daß auch sie in die große Aufklärungsbewegung des griechischen Geistes mächtig eingegriffen haben. Ein großer Teil der mythologischen Religion ist von ihnen einfach auf die poetische, bildhafte Ausdrucksweise zurückgeführt worden, in welcher die

Menschen früherer Jahrhunderte ihre Gedanken niederlegten. Sie versuchen diese poetische Religion zu rationalisieren. Sie spotteten über die Vorstellungen von jenseitigen oder unterirdischen Lohn- und Straforten; sie wollten von einer individuellen Unsterblichkeit nichts wissen. Und schon von Zeno wird ein radikales Wort berichtet: daß es sinnlos sei, der Gottheit Häuser zu bauen und zu wähnen, daß ihre Herrlichkeit und Heiligkeit in Werken von Menschenhand eingeschlossen werden könne.

Trotzdem blieben die Stoiker weit davon entfernt, mit den Göttern wirklich aufzuräumen.

Die volkstümlichste und zugleich abergläubischeste Form der antiken Religiosität, die Mantik, die Zeichendeutung, die Orakel, die weissagende Kraft der Träume, wird von dieser Schule sorgfältig konserviert, als die kostbarste Gabe der Gottheit an den armen und beschränkten Menschen gepriesen und — auch hier wieder in seltsamem Zusammenstoß entgegengesetzter Tendenzen — einerseits aus dem notwendigen Zusammenhang alles Geschehens, anderseits aus der Allgegenwart göttlicher Wesen, geistiger Potenzen, der einen göttlichen Urkraft untergeordnet, philosophisch zu begründen gesucht. Und trotz ihrer Ueberzeugung von der inneren Notwendigkeit alles Geschehens hat die Stoa auch das Gebet niemals ganz verworfen und in der römischen Zeit sogar, namentlich das Gebet für andere, das Gebet für die Menschheit, als eine Pflicht, als einen Teil des allgemeinen Menschendienstes, wie die Belehrung, Tröstung, Seelenführung, bezeichnet. Aus dem Buche Arrians über Epiktet ließe sich ohne Mühe ein christliches Gebetbuch zusammenstellen.[50]

Alles in allem genommen stecken in der Stoa zwei ganz verschiedene Weisen des praktischen Verhaltens: eine Ethik der beschaulichen Resignation und der Seelenstärke, und ein natürlich fundierter Utilitarismus. Vielleicht ist es gerade diese Vereinigung logisch widersprechender Züge gewesen, welche ihr so große Verbreitung und so lange Dauer gesichert hat.[51]

Keine Schule der antiken Welt hat dem Christentum so mächtig vorgearbeitet. Nicht so sehr im Gebiete der spekulativen Ideen — da war der Platonismus vielleicht noch mächtiger —, aber im Bereich der ethischen Erziehung und

Charakterbildung. Wenn der Apostel Paulus im Korintherbrief seiner Gemeinde Anweisung gibt, daß die da weinen, seien als weinten sie nicht; und die sich freuen, als freuten sie sich nicht; und die da Weiber haben, als hätten sie keine; und die da kaufen, als besäßen sie es nicht; und daß die dieser Welt brauchen, ihrer nicht mißbrauchen: so verlangt er genau das, was die Stoa lange vor ihm gelehrt und geübt[52] hatte, nur mit dem Unterschied, daß sich die Lehre des Apostels auf ein Provisorium vor dem erwarteten Weltuntergang bezieht, die Lehre der Stoiker aber auf das dauernde Verhältnis des Menschen zu einer Welt, in der er zu handeln und zu leiden berufen ist und deren Verschwinden keinen möglichen Bestandteil des natürlichen Motivationsprozesses bilden kann. Und was die Kirche in allen Jahrhunderten ihres Bestandes meisterlich zu üben verstanden hat: mit der Erhebung über die Welt die volle Klugheit in der Welt zu vereinigen, das hatte der Stoizismus bereits in einem großen Vorbild hingestellt — ein weltgeschichtliches Zeugnis dafür, daß in diesen Dingen nichts erfunden und nichts geoffenbart, sondern nur dauernde Bedürfnisse der Menschennatur immer wieder neu gefaßt und gestaltet werden.

4. Cicero

Die obenstehende Darstellung des Stoizismus hat auf die Anschauungen und Wirkungen des römischen Stoizismus vielfach Bezug genommen. Die Veranlassung dafür liegt teils in der Beschaffenheit des Quellenmaterials, teils in dem Umstande, daß gerade die Stoa der Kaiserzeit wieder vielfach auf die Gedanken der älteren Schulhäupter zurückgriff. Auf einige Eigentümlichkeiten dieses römischen Stoizismus, namentlich auf seine immer stärker werdende religiöse Färbung, wird in der Folge noch zurückzukommen sein. Hier möge zum Abschlusse der ethischen Theorien des Altertums noch Cicero Berücksichtigung finden, welcher eine in vieler Hinsicht ausgezeichnete Stellung einnimmt.[53] Er war der Bahnbrecher der hellenischen Philosophie für das römische Publikum. Kein tiefer Denker, aber ein höchst empfänglicher Geist und ein ausgezeichneter Schriftsteller. Seine Erörterungen ethischer

Prinzipienfragen bieten, historisch auf die Herkunft der Gedanken geprüft, nicht viel Neues und Selbständiges. Aber verschiedene Umstände machen sie für das Verständnis der späteren geistigen Zusammenhänge außerordentlich wichtig. Zunächst die im wesentlichen eklektische Haltung Ciceros. Wie stark auch stoische Gedanken auf ihn gewirkt haben mögen — er ist kein reiner Stoiker. Platonische, auch skeptische Züge sind zahlreich bei ihm.[54] Seine Schriften sind eine Art Enzyklopädie der antiken Philosophie. Und alle Ideen, die sich bei ihm finden, haben in dieser ciceronianischen Form und Verarbeitung weithin gewirkt, sich jahrhundertelang einer verbreiteten Geltung und eines hohen Ansehens erfreut und durch die doppelte Autorität Ciceros als Schriftsteller und des römischen Rechtes als Rechtsquelle bis in den Beginn der neueren Philosophie herein für alle Spekulation über die Herkunft des Rechts und der Sittlichkeit entweder Ausgangs- und Stützpunkt gebildet, oder eine ernstliche Schwierigkeit, mit welcher man sich auseinanderzusetzen hatte.[55]

Es sind zunächst rein stoische Anschauungen, auf welche Cicero sich stützt: die Gleichsetzung des höchsten Gutes mit der Sittlichkeit und die Bezeichnung des vollendeten ethischen Gehalts als naturgemäßes Leben. Auch hier die doppelte Bedeutung des Wortes Natur, als Inbegriff der Eigenschaften des menschlichen Wesens und als geordnete Gesamtheit alles Existierenden.[56] Wenn nun dies als Wesen des Sittlichen hingestellt wird, daß der Mensch mit den Kräften und Anlagen seiner Natur in Einstimmigkeit und Harmonie leben solle, so ergibt sich für Cicero wie für die Stoiker die Frage nach dem Maßstabe und der Norm für dieses Zusammenwirken aller Fähigkeiten des Menschen. Diese Norm erblickt Cicero wie die Stoiker in dem Dasein einer ewigen objektiven Weltordnung, einem unveränderlichen, der Natur immanenten und im göttlichen Geiste ruhenden Gesetze, von welchem alle Vorschriften und alle Wertbestimmungen für das menschliche Tun abgeleitet sind.[57] In der Menge von Bezeichnungen, welche Cicero für diese Idee hat, zeigt sich begreiflicherweise das gleiche Hin- und Herschillern zwischen verschiedenen, nicht immer wohl zu vereinigenden Begriffen, wie es schon die Lehre

der Stoiker aufzuweisen gehabt hatte. Charakteristisch ist namentlich, daß die Ausdrücke „Naturgesetz“ (lex naturae oder naturalis) und „Göttliches Gesetz“ (lex coelestis oder divina) von Cicero ganz identisch gebraucht werden. Fast jeder der Sätze Ciceros bildet einen Ausgangspunkt für spätere langwierige Kontroversen, welche aus den vielfachen logischen Schwierigkeiten seiner Begriffsbestimmung hervorgegangen sind und nicht bloß die Scholastiker beschäftigt haben, sondern deren Spuren sich deutlich genug bis in die Anfänge der neueren ethischen Spekulation verfolgen lassen. So vor allem jene bereits erwähnte Gleichsetzung des Naturgesetzes mit dem göttlichen Gesetze; dann hauptsächlich die schwierige Frage nach dem Verhältnisse dieses ewigen Gesetzes zur Gottheit. Denn während Cicero an der einen Stelle[58] erklärt, daß, wenn es Götter gebe, sie jedenfalls denselben sittlichen Gesetzen unterworfen sein müssen, wie die Menschen — folglich dem Sittengesetze eine unbedingte, objektive, selbst in das göttliche Wesen bestimmend übergreifende Wirksamkeit zuschreibt — fehlt es daneben nicht an anderen Aussprüchen, welche dieses Gesetz erst aus dem göttlichen Geiste hervorgehen und aus dem göttlichen Willen entstehen lassen. Hier liegt der Keim zu jenen endlosen Streitigkeiten über das Verhältnis des Sittengesetzes zur Gottheit, welche sich bis in die neuere Philosophie hereinziehen und uns im Laufe dieser Darstellung noch vielfach entgegentreten werden.

Ein anderer vielfach behandelter Streitpunkt betrifft die Frage, welche Cicero ebenfalls nur angedeutet, aber keineswegs gelöst hat: in welcher Weise dies allgemeine Weltgesetz zugleich als ein Gesetz der menschlichen Natur gedacht werden müsse und wie die Vorschriften desselben dem Menschen zum Bewußtsein kommen.[59]

So erweist sich Cicero durchaus als der wichtigste Vermittler zwischen den Anschauungen der althellenischen Philosophie und den philosophischen Bestrebungen des späteren christlichen Abendlandes.

In dieser Richtung muß besonders an Ciceros Theologie erinnert werden, die zwar von einer bestimmten begrifflichen Formulierung weit entfernt geblieben ist, aber offenbar jene

Elemente des älteren Stoizismus bevorzugt, welche geeignet waren, diese Philosophie im Sinne einer theistischen Weltanschauung auszubauen, indem sie zwar die Immanenz Gottes in der Welt keineswegs aufhob, aber das Göttliche sich doch in anderer Weise aus der Welt in sich zurücknehmen ließ, als jene. Schon der von Cicero mit besonderem Nachdruck und großer Wärme vertretene Glaube an eine göttliche Weltregierung und Vorsehung scheint darauf hinzuweisen.

Soviel steht fest, daß wir schon bei Cicero im wesentlichen vollständig die Elemente jener Anschauung über die allgemeine Natur und die Fundamente des Sittlichen vor uns haben, welche später durch die christliche Theologie und Schulphilosophie auf lange Zeit hinaus herrschend geworden ist. Es bedurfte nur noch eines streng dogmatischen, monotheistischen Gottesbegriffes, an Stelle der in Zweifeln aller Art zerfließenden Ideen Ciceros über das Göttliche, als des festen Kerns, um welchen sich das übrige kristallisierte. Man kann wohl sagen, daß dieser neue Gottesbegriff, weit entfernt Ciceros Metaphysik der Sitten zu alterieren, ihr vielmehr erst den richtigen Zusammenhang gab und daß sich die von ihm vorgetragenen Anschauungen ohne allzugroße Mühe, wenn auch nicht völlig widerspruchslos, in die neue Theologie einfügen ließen. In der Idee Gottes, als der absoluten Persönlichkeit, flossen nun jene verschiedenen Begriffe zusammen, mit welchen die einzelnen Schulen der hellenischen Philosophie, jede in ihrer Weise, das in der Welt waltende Element der Vernünftigkeit zu erfassen gesucht hatten: die platonische Idee des Guten, der aristotelische Νοῦς, der ὀρθὸς λόγος der Stoiker; und indem die sittliche Norm nun als die wesenhafte Natur und als Gebot einer vollkommenen, idealen Persönlichkeit erscheint, gewinnt sie für das Bewußtsein der folgenden Zeiten überzeugendere Kraft und bestimmtere Geltung als ehedem, da sie nur in der abstrakten Form der philosophischen Theorien gedacht wurde.[60]

Das Element der Unveränderlichkeit, welches das Bewußtsein dieser Zeit vom Sittlichen fordern zu müssen glaubte, schien durch diese metaphysische Begründung des Sittlichen auf den Willen und die Vernunft einer göttlichen Persönlichkeit am

besten gesichert, und das sittliche Gebot selbst erhielt eine Autorität, wie sie der immer stärker hervortretenden religiösen Stimmung der Zeit gemäß war. Und so bereitet sich schon in der Philosophie der beginnenden Kaiserzeit jene neue Gestaltung des sittlichen Geistes vor, welche dann in den Ideen des Christentums zum vollen Ausdrucke gelangt ist. Nicht allein auf metaphysischem, sondern auch auf psychologischem Gebiete. Denn während durch die eben besprochenen Feststellungen das Sittliche gewissermaßen seine universelle Beglaubigung und Begründung als ein notwendiger Bestandteil der ganzen Weltordnung erhielt, trat auch das Gefühl seiner subjektiven Begründung in den Gemütern der Einzelnen immer bestimmter hervor. Die gebietende Macht der im Menschen vorhandenen sittlichen Anforderung haben namentlich die römischen Schriftsteller der Kaiserzeit an zahlreichen Stellen ernst und in lebhaften, stark empfundenen Worten ausgesprochen.[61] Aber je lebendiger diese Empfindung wird, umsomehr drängt sich angesichts des ungeheuren Zusammenbruches aller der sittlichen Mächte, auf denen die antike Welt geruht hatte, der Widerspruch auf zwischen dem, was das Sittliche der Theorie nach sein sollte und dem, was es in der Wirklichkeit des Lebens war. Als das Naturgemäße, in der gesamten Anlage des Menschen als eines Vernunftwesens Gegründete, war das Sittliche definiert worden; aber diese menschliche Natur schien vielmehr geeignet, das Gegenteil des Sittlichen hervorzubringen als dieses selbst. Langsam ändert sich die Anschauung vom Menschen und die Bedeutung des Begriffes Natur. Nicht die vollkommene, harmonisch ausgebildete Natur ist es mehr, an welche man dabei denkt, sondern jene unreine, verderbte und innerlich hohle Natur, welche Wirklichkeit und Erfahrung nur zu deutlich aufwiesen. Jene versinkt in die dämmernden Fernen eines entschwundenen Ideals, diese ist nicht mehr Regel des sittlichen Lebens, sondern hemmender Gegensatz desselben; und das Sittliche, dem natürlichen Menschen als ein drohender Gebieter gegenüberstehend, bildet das letzte Band, welches den Dualismus des idealen und wirklichen Menschen noch zusammenhält.

Zweites Buch

Die christliche Ethik



IV. Kapitel

Die christliche Ethik in der antiken Kulturwelt

1. Uebergangsgestaltungen

Die Frage nach dem Wesen und Ursprung des Sittlichen hat keinen unveränderlich gegebenen Tatbestand, um dessen Erklärung es sich handelte, sondern die Lebenserscheinungen und Ideen, welche die Ethik zu beschreiben und deren Herkunft sie nachzuweisen unternimmt, stellen selbst ein Wechselndes, den großen Zeitströmungen Unterworfenes, mit ihnen sich Veränderndes dar. Es ergeben sich also die verschiedenen Lösungen jener Frage keineswegs bloß aus den verschiedenen Denkmöglichkeiten, welche im Begriff des Sittlichen liegen, sondern ebensosehr aus der durch die geschichtliche Entwicklung mit stetiger Notwendigkeit sich vollziehenden Fortbildung dieses Begriffes.

Auf die erste Grundfrage aller Ethik: „Was das Sittliche sei", bricht zuweilen an großen Wendepunkten der Geschichte eine neue Antwort durch. Das Tun oder Lehren einer schöpferischen Persönlichkeit, die unentrinnbare Wucht der geschichtlichen Erfahrung, lassen die Menschen zu der Ahnung oder Einsicht kommen, daß von dem, was ihnen bisher als sittlich gegolten, dies oder jenes nicht unter diesen Begriff gehöre, oder daß der bisherige Begriff des Sittlichen nicht mehr ausreiche, das, was innerlich als notwendige Norm des Handelns, als Forderung des sittlichen Bewußtseins gefühlt wird, mit zu umfassen und daß dieser Begriff darum erweitert und vertieft werden müsse. Das Sittliche selbst ist also etwas Wechselndes, Fortschreitendes und, wie alles sich Entwickelnde, unter Um-

ständen auch der Rückbildung unterworfen. Dabei ist natürlich für eine tiefer dringende Untersuchung mit der Veränderlichkeit dessen, was als sittlich gelten soll, noch keineswegs der Zweifel an der Erkennbarkeit der Grundlage und Herkunft dieser mit den Zeiten sich ändernden Begriffe gegeben. Vielmehr wird man sich hier wie auf anderen Gebieten daran gewöhnen müssen, einer unausweichlichen Forderung der modernen Weltansicht zu entsprechen und mit Verzicht auf etwas ein für allemal fest Gegebenes das Moment der Veränderlichkeit in den Begriff der Sache selbst aufzunehmen, das Beharrende, Bleibende aber nicht in irgend einer bestimmten Gestaltung, sondern nur in dem die Entwicklung selbst regelnden Gesetze zu finden. Angewendet auf den hier zu behandelnden Fall heißt das soviel, als daß man die sich ändernde Fassung dessen, was sittlich sei, nicht als einen Grund betrachten dürfe, um eine befriedigende Lösung der Frage nach dem Ursprung des Sittlichen überhaupt aufzugeben, sondern vielmehr als ein Mittel, um von so erweitertem Gesichtspunkte aus dieselbe zu beantworten. Betrachtungen solcher Art indessen, welche notwendig zu dem Versuch einer selbständigen Lösung führen müssen, gehören an den Schluß dieser Untersuchung, wo sie sie sich aus der Ueberschau der erreichten Forschungsresultate von selbst ergeben; an dieser Stelle genügt es, auf diese eigentümliche Schwierigkeit und ihre Bedeutung für die gegenwärtige Frage hingewiesen zu haben.

Was nun das allmähliche Fortrücken der Auffassung dessen was als sittlicher Tatbestand oder Inhalt der sittlichen Gebote gilt, anbetrifft, so läßt sich ein solches natürlich schon innerhalb des Kreises der antiken Philosophie bemerken. Wie die Gestaltung des antiken Lebens selbst eine wesentlich andere geworden war, so hatten auch die von den großen Lebensmächten mitbeeinflußten Anschauungen über das Sittliche eine merkliche Umbildung erfahren. Die Verschiedenheiten aber, welche zwischen der älteren und der späteren hellenischen Ethik bestehen, betreffen im großen und ganzen doch nur die Loslösung der Ethik von der Politik, des handelnden Subjekts aus der organischen Gemeinschaft des Staates, und die Verwandlung des Staatsbürgers in den Weltbürger, der wegen der

Größe der Gemeinschaft, welcher er angehört, vielmehr die schrankenlose Selbständigkeit des Subjekts darstellt. Im übrigen aber haben alle die Systeme der Ethik, welche im ersten Buche Gegenstand der Untersuchung gewesen sind, einen gemeinschaftlichen, scharf ausgeprägten Grundzug. Man braucht nur die Definitionen des Sittlichen, wie sie von den hauptsächlichsten Systemen gegeben werden, nebeneinander zu halten und sich zu fragen, was jede derselben im praktischen Leben bedeuten konnte, um alsbald zu fühlen, daß sie offenbar sämtlich ein im letzten Grunde Identisches meinen, welches eben als die Fundamentalforderung des ethischen Bewußtseins der Hellenen angesehen werden muß, gleichviel ob nun von den einzelnen Richtungen diese oder jene Seite ausschließlicher betont wird und die Ableitung der sittlichen Norm mehr auf naturalistische oder mehr auf metaphysische Weise erfolgt.

Als gemeinschaftliches Fundament der ethischen Anschauungen des Griechentums bleibt doch die Ueberzeugung bestehen, daß das Sittliche etwas der Natur des Menschen Gemäßes, aus seinen ursprünglichen Anlagen sich Ergebendes und durch die eigene Kraft des Subjekts unter gewissen Bedingungen, worunter Weckung und Steigerung der vernünftigen Einsicht obenanstehen, zu Verwirklichendes sei.

Dieser ethische Optimismus beginnt aber etwa um den Anfang unserer Zeitrechnung einer anderen Richtung zu weichen, welche wir in vollem Gegensatze zu der echt antiken als ethischen Pessimismus bezeichnen können. Wohl tritt sie im Christentum mit besonderem Nachdruck und gestützt von den mächtigsten religiösen Motiven, die ihr die Zustimmung der Massen sichern, auf; aber lange vor der Zeit, da an irgend welche direkte Beeinflussung des heidnischen Denkens durch christliche Ideen gedacht werden kann, zu einer Zeit, wo diese noch in tiefer Verborgenheit sich langsam ihren Weg nach der Oberfläche des geschichtlichen Lebens bahnten, bricht ein verwandtes Gefühl als Grundstimmung der antiken Philosophie hervor.

Dieser ethische Pessimismus ist nun durchgängig, auch da, wo er in philosophischem Gewande auftritt, religiös gefärbt. An Stelle des zuversichtlichen Selbstvertrauens, mit welchem

die früheren Jahrhunderte des antiken Lebens die Verwirklichung des sittlichen Ideals dem angeborenen Vermögen und den natürlichen Anlagen des Menschen anheimgestellt hatten, tritt nun eine müde Resignation, ein verzweiflungsvolles Aufgeben, und das Gefühl gänzlicher Unzulänglichkeit, weil gänzlicher Verderbtheit, des natürlichen Menschen. In demselben Maße wächst auch die Sehnsucht nach einer höheren, übernatürlichen Macht, deren Hilfe und Vermittlung es dem Menschen möglich machen soll, die gähnende Kluft zwischen den Forderungen der idealen Norm und der entstellten Wirklichkeit seines Wesens zu überspringen: und diese Macht ist es, welche daher bald ausschließlich als Quelle und Trägerin der sittlichen Gebote erscheint. Die sittliche Weltansicht, welche sich nun auszubilden anfängt, ist bezeichnet durch die Betonung eines Moments, das in der sittlichen Erfahrung der früheren Zeit natürlich nicht gänzlich hatte fehlen können, aber doch nur eine untergeordnete Bedeutung gehabt hatte, nämlich des Bösen.

Wir haben hier den Punkt, wo sich aus den verborgensten Tiefen des Lebens heraus neue Ideen ans Tageslicht drängen. Nicht in der spekulativen Tätigkeit der Vernunft haben sie ihre Wurzel — die Vernunft bringt nur zum geordneten und begriffsmäßigen Ausdruck, was zuerst in gehäuften, unabweislichen Erfahrungen des Gemütes empfunden wird. Nur eine tief eindringende und sorgfältig auf alle Aeußerungen des Zeitbewußtseins achtende Untersuchung vermöchte im einzelnen verständlich zu machen, worauf jene allmähliche Wandlung der Stimmung, jene Bereicherung des sittlichen Bewußtseins um eine so bedeutungsvolle Erfahrung beruhe. Man darf dabei natürlich vor allem an die äußere und innere Not dieser Zeiten denken, an die rettungslos vor sich gehende Zersetzung der alten Gesellschaft, die Zertrümmerung der früheren Lebensformen und die der Philosophie zum Trotz immer riesiger um sich greifende Unfähigkeit zu neuer ethischer Lebensgestaltung. Für unsere Betrachtung genügt die Tatsache, daß zu jener Zeit eine so bedeutsame Vertiefung des sittlichen Bewußtseins stattfand, wie sie sich in der energischen Erfassung des Bösen als einer die Welt beherrschenden, dem Sittlichen durchaus

feindlich gegenüberstehenden und mit Aufgebot aller Kräfte des Subjekts zu bekämpfenden Macht darstellt.

Natürlich hatte man auch schon in der antiken Ethik sich der Beobachtung nicht entziehen können, daß das Sittlich-Vernünftige keineswegs in allen Menschen und keineswegs überall mit der wünschenswerten Kraft und Vollkommenheit zur Erscheinung gelange. Man hatte dies aber im allgemeinen mehr auf die Unzulänglichkeit der menschlichen Begabung, auf ein ungenügendes Maß praktischer Vernunft und auf Mängel in den äußeren Lebensverhältnissen gesetzt, die den Einzelnen durch ungeeignete Erziehung, fehlende Unterweisung oder banausische Tätigkeit nicht zur Sittlichkeit gelangen ließen, als auf ein im innersten Wesen des Menschen dem Guten Widerstrebendes; man nahm die Tatsache, daß der Vernünftigen und Weisen nur wenige, der Toren und Unsittlichen viele seien, in allen Systemen hin als eine durch die Einrichtung der Welt und ihre unabänderliche Notwendigkeit von selbst gegebene, über welche man sich kaum ernstlicher beunruhigte.[1] Das Kennzeichen der nun sich vollziehenden Wendung aber ist eben das Mißtrauen in die menschliche Natur und die Macht der praktischen Vernunft, und zwar ganz allgemein, abgesehen von dem, was der Mensch sonst durch sein Wissen und seine Bildung bedeutet. Das Gefühl der allgemeinen Sündhaftigkeit bildet den stärksten Gegensatz gegen die selbstbewußte Kraft des Weisen; das Gefühl, daß der Mensch das Beste, was ihm im sittlichen Leben gelingen könne, als ein Geschenk von oben zu empfangen habe, den schneidendsten Kontrast gegen die auf ihre autonome Selbstherrlichkeit pochende, ihres Sieges gewisse Vernunft. Daß Unschönes und Unsittliches seinen Platz in der Welt behaupte und behaupten werde — dieser Einsicht hatten auch die antiken Denker sich nicht verschließen können; daß es auch dem Weisen nicht bloß als eine Schranke, sondern als eine feindliche Macht unüberwindlich gegenüberstehe, hätten sie niemals zugegeben. Von dem Augenblicke an, wo dies Bewußtsein, daß keine Kraft der Vernunft, keine Klarheit der Einsicht, den Menschen vor der inneren Verderbnis retten könne, nicht als eine vereinzelte Erfahrung, sondern als das Schlußwort von Generationen ehrlich strebender Menschen auf

den Denkern zu lasten anfängt, beginnt eine neue Periode für die Geschichte der Ethik.

Seneca besonders zeigt uns den Widerspruch des wachsenden religiösen Bedürfnisses mit der alten Autonomie der Vernunft in seiner ganzen Schärfe. Noch mehr als Cicero belebt er den abstrakten Gottesbegriff der älteren stoischen Schule, welche Gott mit der Naturordnung identifiziert hatte, durch Prädikate, die nur einem intelligenten, persönlichen Wesen zukommen können. Zugleich verbindet sich ihm mit dem Begriff Gottes das echt religiöse Gefühl einer Abhängigkeit, die dem Menschen sein Verhältnis zu Gott zur Aufgabe eines bestimmten praktischen Verhaltens macht. Das naturgemäße Leben der älteren Stoa wird zum Gehorsam gegen die Gottheit, zur Unterwerfung unter ihren Willen, zum Leben in Gott. Manchmal erscheint dann diese enge Beziehung der Sittlichkeit zur Gottheit wieder als gelöst oder wenigstens gelockert, und viel stärker als das, was von oben kommt, tritt das Gefühl dessen hervor, was der Mensch seinem vernünftigen Ich, seinem eigenen Selbstbewußtsein und seiner sittlichen Würde verdankt.[2] Aber diese selbstgenugsame Haltung der älteren Stoa wird auch wieder verdrängt durch ein an vielen Punkten mit völliger Zerknirschung hervorbrechendes Gefühl der Unzulänglichkeit menschlicher Kraft, des Schuldbewußtseins. Seneca spricht mit lebhaften Worten und tieferer Fassung als irgend einer der früheren Philosophen über den dem Menschen innewohnenden Hang zum Schlechten und Verkehrten und die gemeinsame menschliche Verderbtheit als eine jeden beherrschende Macht.

In allen Tonarten wiederholt Seneca die Klage, daß der Körper das Gefängnis der Seele sei — die Last und die Strafe der Seele; in unzähligen Wendungen zieht sich durch seine Schriftstellerei, wie durch die der späteren römischen Stoiker, die Klage über die natürliche Verderbtheit des Menschen, welche hier schon der ursprünglichen Reinheit und Güte seiner Natur gegenübergestellt wird.

Und daß der Mensch sich selber helfen könne, leugnet er, insofern nämlich, als er die Forderung einer unmittelbaren Halt gewährenden sittlichen Norm, in Gestalt einer konkreten,

vorbildlichen Persönlichkeit, als notwendige Bedingung für das Sittlichwerden festhält. In Zusammenhang mit diesen Ideen steht es, daß neben dem gelegentlich immer wieder betonten Gedanken der Immanenz Gottes in der Welt an andern Stellen auch ein Dualismus hervortritt, so stark, wie ihn kaum Plato gelehrt, und die Ueberzeugung, daß man nur im Zusammenhang mit dieser jenseitigen Macht des Guten gewiß werden könne.[3] Dieser ausgesprochen religiöse Zug, der sich in der Ethik Senecas verrät, erscheint dann bei den römischen Stoikern des folgenden Jahrhunderts noch bestimmter und deutlicher.

An vielen Stellen braucht Epiktet für seine moralische Unterweisung durchaus theologische Ausdrücke. Das Menschenleben hat Anfang und Ende in Gott; sittliche Lebensführung ist Gottesdienst; Gott unser Vorbild; Gott unser Führer und Helfer; Gott allgegenwärtig, sein Wissen das All durchdringend und sich nicht nur auf unsere Taten, sondern auch auf unsere Gedanken und Gefühle erstreckend. Derselbe religiöse Charakter tritt, womöglich in noch höherem Grade, in den Selbstbetrachtungen des Kaisers Marcus Aurelius hervor. Die Steigerung des Gefühls der sittlichen Unzulänglichkeit des Menschen, des Mißtrauens in die selbständige und praktisch wirksame Kraft der Vernunft, läßt sich genau verfolgen: schon wird das sittlich Gute selbst als Gabe der Gottheit, die Unsittlichkeit als Gottlosigkeit dargestellt.[4]

Gleichzeitig begann sich aber noch von verschiedenen anderen Seiten her die Unterwühlung der älteren Idee sittlicher Autonomie und die immer weitergehende Anlehnung des Sittlichen an direkte göttliche Hilfe zu vollziehen. So nährt namentlich der seit dem Schlusse des ersten vorchristlichen Jahrhunderts in den verschiedensten Gestalten auftretende, weit verbreitete, schwer in bestimmte Formeln zu bringende Neupythagoreismus das Gefühl jenes dualistischen Zwiespalts zwischen Diesseits und Jenseits, wobei ersteres als die Welt des Verderbnisses, letzteres als die der Reinheit und Heiligkeit erscheint. Die ganze Richtung steht auf der Grenze zwischen Spekulation und einer theurgischen Praxis, welche durch allerlei Künste, teils asketischer, teils geradezu magischer Art die

Eingeweihten in unmittelbare Berührung mit der Gottheit zu setzen verheißt. Für die wissenschaftliche Seite der Frage nach dem Ursprung des Sittlichen kommen diese Erscheinungen natürlich nicht weiter in Betracht; aber zur Verdeutlichung des geistigen Prozesses, aus welchem dann eine so wesentlich geänderte Anschauung über Charakter, Herkunft und Entstehung des Sittlichen hervorging, sind sie unentbehrlich.

Der philosophisch bedeutendste unter allen Anhängern dieser Richtung, nicht gerade streng zum Neupythagoreismus gehörend und namentlich der abergläubischen Religiosität desselben abhold, aber doch von gewissen Ideen desselben beeinflußt, ist Plutarch,[5] vielleicht der gelesenste unter allen Denkern des späteren Altertums. Was Veranlassung gibt, ihn hier besonders zu erwähnen, ist der Umstand, daß zwei für die Gedankenbildung der Folgezeit wichtige Ideen bei ihm zum ersten Male hervortreten. Zunächst der offen ausgesprochene ethische Dualismus, und dann eine Theorie der Offenbarung, die neben vielem Abgeschmackten doch auch ungleich Tieferes enthält als irgend ein Versuch dieser Art, den das frühere Altertum aufzuweisen hat und deren einzelne Wendungen und Bilder daher auch in der späteren Zeit selbst von der christlichen Seite nicht selten wiederholt werden.[6] Mag er sich dabei auch mit Anschauungen des älteren Stoizismus berühren: was diesen Ideen ihre besondere Bedeutung für die vorliegende Frage verleiht, ist die enge Beziehung, in welche Plutarch seinen Offenbarungsglauben zur Ethik setzt. Diese hat ihm ihre eigentliche Spitze in der Religion, und je bestimmter er in der Ethik die nicht aufzuhebende Macht des Bösen empfindet, umso größer wird auch sein Bedürfnis nach außerordentlichen Hilfsmitteln. Nicht weiter reichen menschliche Bestrebungen, als nur durch Reinigung von den leidenschaftlichen Bewegungen der Seele Raum für die göttliche Wirksamkeit zu schaffen, welche alsdann den höheren Gehalt des Lebens hervorbringen muß.[7]

Das allerwichtigste Bindeglied aber in der Kette, die von der antiken Philosophie in die christliche Gedankenwelt hinüberführt, ist ein alexandrinischer Denker, der Jude Philo. In ihm vermischen sich orientalische und okzidentalische Welt-

anschauung, die Resultate der griechischen Philosophie mit den Glaubenslehren der jüdischen Offenbarungsreligion, indem er das alte Testament vermittels der allegorischen Schriftauslegung den Bedürfnissen eines durch die hellenische Weisheit geläuterten Geistes gemäß umdeutet.

Aufs stärkste hat er den Begriff der Erlösungsbedürftigkeit des Menschen ausgebildet und zugleich den Gedanken der Unmöglichkeit einer Selbsterlösung. Wir können von uns aus nur zum Bewußtsein des Abstandes kommen, welcher unser natürliches Sein und Wollen von dem Ideale trennt; aber die Erreichung des Ideals, die vollkommene Ethisierung, gelingt uns nur durch übernatürliche Hilfe. Es war im Grunde nur eine logische Konsequenz, welche das religiöse Bewußtsein aus der stoischen Lehre von der überaus seltenen Erscheinung des Weisen zog; ein Ruf der Sehnsucht, aus dem Ernste sittlichen Ringens stammend. Und Philo prägte ihm auch die gedankliche Form, in welcher er später ein Zentralbegriff der christlichen Lehre wurde, indem er den Logos der griechischen Philosophie aus einem kosmischen und intellektuellen in ein praktisches Erlösungsprinzip, in einen Mittler zwischen Gott und Menschen umbildete —, freilich immer in abstrakter Form, als eine göttliche Potenz, als eine in der Welt wirkende, sie geistig befruchtende und erhebende Gotteskraft gedacht, nicht als eine Person, am allerwenigsten als eine menschliche, geschichtliche Person. Daß der Logos Fleisch geworden, Mensch geworden — das ist der Punkt, an welchem sich, bei aller sonstigen Annäherung, aufs schärfste und bestimmteste Philosophie und Religion voneinander scheiden. Niemand, der durch die Schule des hellenischen Denkens hindurchgegangen war, konnte die Vorstellung sich zu eigen machen, daß die Gottheit die Fülle ihres Seins und Wesens in ein Individuum ergossen habe, daß Gott Mensch geworden sei, als ein Individuum gelebt und gelitten habe. Dies war eine Art und Weise des Vorstellens, welche den alten Heroenbegriff, die Vorstellung der Menschen göttlichen Ursprungs und göttlicher Kraft, auf höherer Stufe, und in einer vergeistigten Weise, ins Innerliche, Ethische gewendet, wiederholte, über den jedoch der philosophische Gedanke, gleichviel ob er mehr die Immanenz oder

mehr die Transzendenz des Göttlichen betonte, völlig hinausgeschritten war.

Dieser Punkt ist es namentlich, der uns nötigt, Philo eine ungleich höhere Bedeutung zuzuschreiben, als irgend einer der bisher betrachteten Erscheinungen. Denn diese alle konnten lediglich als Symptome einer Umwandlung betrachtet werden, die sich in dem Bewußtsein der antiken Welt und innerhalb der antiken Philosophie allmählich vollzog, und ihren Gipfelpunkt in der neuplatonischen Schule erreichte.[8] Philo dagegen hat nicht nur in paralleler Entwicklung ähnliche Gedanken ausgebildet wie die, welche im Christentum ihre religiöse Gestaltung gewannen, sondern hat, wie die neutestamentliche Forschung wohl kaum mehr bezweifeln läßt, auf die ursprünglichsten Bildungen der Kirchenlehre einen tiefgreifenden Einfluß geübt.

Auch in anderer Beziehung ist Philo ein merkwürdiger Durchgangspunkt.

Die Verbindung des Geistes mit dem Fleische ist ihm die Erbsünde, Grund der allgemeinen Sündhaftigkeit, welcher sich niemand entziehen kann, die jedem angeboren ist; jene Verbindung selbst aber kein Schicksal, sondern freie Tat, aus schuldhafter Freude am Sinnlichen entstanden. Auch der Leib kann nicht mehr tun, als den Hang zum Bösen bewirken: die wirkliche Sünde aber kommt erst durch die Nachgiebigkeit des Willens gegen diesen Hang zu stande; denn Schlechtigkeit und Torheit haben in der vernünftigen Seele ihren Sitz. Die Frage freilich, wie sie in den noch von keinem Leibe belasteten und getrübten Geist kommen, bleibt auch hier dunkel, wie sie schon bei Plato dunkel geblieben war.

Und schon bei diesen späteren Philosophen tritt entschieden der Gedanke hervor, der später in der christlichen Askese so ungeheure Geltung gewonnen hat, daß die höchste Entfaltung der sittlichen Kräfte nur durch eine fortgesetzte und mit der Zeit sich steigernde Uebung, eine ethische Gymnastik, erreichbar sei. Schon Philo gebraucht dafür den Ausdruck Askese, der sonst zur Bezeichnung der körperlichen Uebung gedient hatte. Diese sittliche Gymnastik, welche erst im 2. Jahrhundert nach Christus in bestimmte Regeln systematisch zu-

sammengefaßt wurde, stieß schon hier auf den Gedanken, daß es am besten sei, wenn sich der Mensch aus allen alten Verhältnissen loslöste, und sich in die Zurückgezogenheit einer andern Stadt oder der Einsamkeit begab. Auch das Anachoreten- und Mönchstum, später durch andere Einflüsse weit über die Grenzen hinaus entwickelt, welche ihm innerhalb der antiken Kultur gesteckt waren, wurzelt also im Griechentum und seinem mehr und mehr sich ausbildenden ethischen Gegensatze gegen die Veräußerlichung und Verrohung der Lebensformen.[9]

2. Das Urchristentum

Alles bisher Betrachtete ist teils nur Vorstufe, teils Parallele zu der christlichen Welt- und Lebensansicht, in welcher diese veränderte Grundanschauung vom Menschen und seiner Natur im Verhältnis zum Sittlichen am schärfsten zum Ausdruck kommt. Und obwohl die gegenwärtige Darstellung vor allem darauf gerichtet ist, die Entwicklung der Ethik als philosophischer Wissenschaft zu verfolgen, so hat doch die Theorie allezeit das im allgemeinen Bewußtsein gegebene Sittliche zum Untergrund; und gerade weil das Christentum ursprünglich nicht als eine philosophische Theorie, sondern als eine volkstümliche religiöse Lehre auftrat, vermochte es auf diesen sittlichen Untergrund umso nachhaltiger einzuwirken. Unmöglich und unstatthaft wäre es freilich, an dieser Stelle sich auf die in neuester Zeit wieder heftiger denn je entbrannten neutestamentlichen Kontroversen einzulassen; aber der Versuch, die allgemeine Stellung dieser christlichen Ideenwelt, als der Grundlage der auf sie später gebauten Theorien, zu der antiken etwas genauer zu bestimmen muß gemacht werden, und vielleicht ist gerade für denjenigen, der durch keinerlei theologische Rücksichten und Interessen gebunden ist, noch am ehesten Aussicht vorhanden, durch das Chaos der Meinungen einen gangbaren Weg zu finden. Ganz beiseite bleiben kann hier die Frage, welche für alle von religiösem Interesse beherrschten Darstellungen immer noch die Hauptfrage ist, wie oft auch schon ihre Unlösbarkeit nachgewiesen zu sein schien: die Frage, ob sich ein geschichtliches Bild

von der Persönlichkeit Jesus von Nazareths entwerfen lasse und wie viel von den in den heiligen Büchern des Christentums ihm in den Mund gelegten Lehren wirklich als authentisch angesehen werden und folglich als das echte und ursprüngliche Christentum, als das Christentum Christi, gelten dürfe. Nur wenige werden geneigt sein, zu bestreiten, daß den synoptischen Evangelien ein gewisser geschichtlicher Kern zu Grunde liege; daß eine so merkwürdige und geschichtlich so wirkungsvolle Gestalt wie die ihres Helden nicht rein erfunden sein könne, so wenig wie die Gestalt eines Buddha. Aber auf der andern Seite ist es für jeden, der sich nicht absichtlich blind machen will, unverkennbar, daß das, was die Synoptiker ihrem Propheten in den Mund legen, ebensowenig widerspruchslos zusammenstimmt, wie dasjenige, was sie von seinem Leben erzählen. Und obwohl die synoptischen Evangelien zweifellos diejenigen Bestandstücke der neutestamentlichen Litteratur sind, welche am unmittelbarsten darauf ausgehen, das Bild des Propheten in seinem persönlichen Leben und Wirken zu zeichnen, während die der Abfassungszeit nach wohl älteren echten paulinischen Briefe und das Johannesevangelium unzweifelhaft bereits bestimmte Theorien über diese Person, ihr Wesen, ihre Funktion und ihren Zweck im göttlichen Weltplane in den Vordergrund stellen, so lassen sich doch schon in den Synoptikern verschiedene Spiegelungen, allerhand Varianten des urchristlichen Gedankens, nicht verkennen, welche in der Folge ebenso viele Ansätze zu divergierenden Richtungen innerhalb des Christentums selbst geworden sind. Trotzdem ist in diesen Darstellungen ein gewisser gemeinsamer Kern vorhanden, der vielleicht nur mit äußerster Vorsicht als „die Ethik Jesu“, aber, mit Berücksichtigung der vorhandenen Schattierungen, zweifellos als die ethischen Ueberzeugungen bezeichnet werden darf, welche das Urchristentum seinem Begründer zuschrieb. In dieser ethisch religiösen Lehre der Synoptiker ist zwar der Form, dem Ausdruck nach, nichts Hellenisches.[10] Aber es darf doch in keiner Weise gesagt werden, daß hier etwas vollkommen Neues, nie vorher Geahntes in die Welt getreten sei. Denn inhaltlich, in Bezug auf den Geist der ethischen Forderungen, berührt sich diese

urchristliche Ethik nahe mit vielen Gedanken, zu welchen das Griechentum bereits gelangt war und überraschende Parallelen zu den christlichen Lebensidealen findet man, wie früher schon gezeigt worden ist, namentlich bei den Kynikern und Stoikern. Geistige Berührungen mit diesen Bildungsstoffen aber sind zwar nicht bei dem Nazarener selbst, wohl aber bei den Verfassern der Evangelienschriften wohl denkbar. Diese Verfasser waren ja nicht Leute derjenigen Volksschichten, auf welche die Lehre des Nazareners zuerst und unmittelbar wirkte, sondern Männer griechischer Kultur, in deren Sprache sie den überlieferten Lehr- und Erzählungsstoff übertrugen. Und die weite Verbreitung stoischer Gedanken im Osten der Mittelmeerwelt, ihre Volkstümlichkeit als einer Philosophie der geistigen Opposition gegen die militärische Gewaltherrschaft und die sittliche Zügellosigkeit der letzten Jahrhunderte der vorchristlichen Aera, ist eine Tatsache, die aus allen Berichten hervorgeht. Aber wenn man schon an einen Einfluß von dieser Seite her nicht glauben will, so ist nicht zu bezweifeln und im Grunde auch niemals in Abrede gestellt der Zusammenhang dieser neutestamentlichen Ethik mit der Ethik des Judentums. Fast zu derselben Zeit, in welcher das Judentum zu Alexandrien in der Person und der Schriftstellerei Philos seine Verschmelzung mit der platonischen und stoischen Philosophie vollzog, trieb es im Mutterlande in dem Propheten von Galiläa die feinste und zarteste Blüte seiner eigenen heimischen Art. Nicht nur aus den Darlegungen jüdischer Gelehrter sondern auch aus den gewiß noch bedeutsameren Zugeständnissen christlicher Theologen kann man lernen, in welch hohem Grade das, was der Prophet von Nazareth seinen Jüngern verkündete, ein Gemeinbesitz des jüdischen Schrifttums war. Die Gemütswelt der Psalmen, die Vertiefung des ethisch-religiösen Verhältnisses durch die Propheten,[11] die humane und von praktischer Lebensweisheit erfüllte Ethik des Buches Sirach und des Ekklesiasten, endlich die Denkweise und Lebensführung der Essener, der dritten Hauptgruppe des palästinensischen Judentums neben Pharisäern und Sadduzäern, setzt die Ethik der Synoptiker allenthalben voraus und wäre ohne sie unmöglich und unbegreiflich. Und

nur wer sie künstlich aus diesem Zusammenhang reißt und als ein abstraktes Gebilde für sich betrachtet, kann sie für etwas dem Prozesse des zeitlichen Werdens überhaupt Entrücktes, als eine Offenbarung im Sinne der Theologie, erklären. Gewiß hat sie, wie alles geschichtlich Neue und Große, auch ihr Leben für sich, das auf das Vergangene nicht ohne Rest zurückgeführt werden kann, weil es aus dem Quellpunkt einer schöpferischen Individualität hervorgeht, in deren Werden uns gerade hier durchaus kein Einblick gestattet ist. Aber niemand wird darum die Abhängigkeit Platos von Sokrates, Dantes von dem Aquinaten, Goethes und Schillers von der Antike leugnen, weil alle diese Vorbilder und Anreger auf dem Durchgange durch starke und eigenartige Individualitäten etwas anderes geworden sind als sie ursprünglich waren. Im Gegenteil, je genauer unsere rekonstruierende Analyse in das Werden gerade der Größten unseres Geschlechts eindringt, umso reicher entfaltet sich das Gewebe der Fäden, welche sie mit Vor- und Umwelt verknüpfen.

So darf man sich auch hier die Erkenntnis des engen geistigen Zusammenhanges, in welchem die synoptischen Evangelien ihrem Lehrgehalt nach zu dem vorchristlichen Judentum stehen, nicht verdrängen oder trüben lassen durch den Blick auf das tatsächlich Neue, welches sie gebracht haben. Kein Zweifel — nicht nur das Schicksal des galiläischen Propheten, sondern auch unverkennbare Spuren in der Lehrüberlieferung weisen darauf hin — sein Auftreten hatte inmitten der jüdischen Theokratie und ihrer religiösen Praxis einen ausgesprochen reformatorischen, vielleicht darf man sagen revolutionären Zug. Er war ein Neuerer, dessen Stellung man sich vielleicht am besten verdeutlichen kann, wenn man sie aus einer durchaus verwandten Situation rekonstruiert: aus dem Gegensatze Luthers gegen die mittelalterliche Papstkirche. Auch Luther hat den Protestantismus nicht erfunden; er wollte die reine christliche Lehre nur wiederfinden. Was wäre Luther ohne die Mystiker des Mittelalters, ohne Augustinus und vor allem ohne Paulus! Auch er will vor allem die Makler und Geschäftsleute aus der Religion hinaustreiben, den geschäftlichen Zeremonien- und Lippendienst, die sittlich wertlose

Werkheiligkeit. Und so ist die Reinigung des Tempelhofes von unsauberen Elementen vielleicht von allen Handlungen, die dem Nazarener zugeschrieben werden, diejenige, welche das Wesen seiner Wirksamkeit im Verhältnis zum Judentum seiner Zeit am typischesten ausdrückt.[12] Je mehr man sich in die Form vertieft, welche die jüdische Religion unter dem Druck der Zeiten nach den Makkabäerkriegen angenommen hatte, an die zahllosen Vorschriften, die beachtet, an die zahllosen Handlungen, die unterlassen werden mußten, um dem Gesetz zu genügen — lauter Dinge, an sich ohne alle sittliche Bedeutung, höchstens als eine stete Uebung des Gehorsams von Wert — umso besser versteht man, wie in tiefer angelegten, religiös und ethisch schöpferischen Naturen der Gedanke an eine Reinigung des Glaubens von diesem überwuchernden Nebenwerk, an ein Herausarbeiten des Wesentlichen in Bezug auf das Verhältnis des Menschen zu Gott und des Menschen zum Menschen zum Durchbruch kommen konnte. Ausdrücklich wird ja gesagt, das Gebot der hingebenden Gottesliebe und der ihr an Würde gleichgestellten Liebe zum Menschen überhaupt, als dem anderen Selbst, enthalte das ganze Gesetz und die Propheten.[13] Und aus der Beseitigung der Schranken, welche im pharisäischen Judentum die praktische Betätigung der Menschenliebe oft illusorisch gemacht hatten, der Absonderung des Juden gegen den Nicht-Juden, des Reinen gegen den Unreinen, des Hochstehenden gegen den Niedrigen, des Gerechten gegen den Sünder, ergeben sich viele der schönsten Erzählungen der Synoptiker und lassen den alten ethischen Gemeinbesitz des jüdischen Volkes mit einer Wärme in die Welt hinausstrahlen, die kein früherer Lehrer ihm zu geben vermocht hatte.

Auf das einzelne der von den Synoptikern überlieferten ethischen Lehren kann es hier nicht ankommen.[14] Die Prüfung, wie viel davon in der gleichzeitigen oder älteren jüdischen Literatur nachweisbar sei, muß einer speziellen Exegese vorbehalten bleiben. Nur auf eines möge hier hingewiesen werden. Es gibt in dieser ethischen Ueberlieferung der Synoptiker gewisse Schroffheiten in Bezug auf die Begriffe von Eigentum und Erwerb, in Bezug auf den Kampf

ums Recht, in Bezug auf Familie und Geschlechtsleben, welche nicht nur den Erklärern, sondern auch dem späteren Kirchentum viel Mühe gemacht und zu manchen sonderbaren Auswüchsen Anlaß gegeben haben. Aber dies ist nur für denjenigen seltsam und irreführend, der hier eine Offenbarung absoluter und unbedingt geltender sittlicher Wahrheiten zu finden glaubt. Wer auch die Erscheinung des Christentums historisch und psychologisch betrachtet, für den ist es aus der Analogie aller ähnlichen Vorgänge, die wir studieren können, vollkommen begreiflich, daß auch diese Revolutionsbewegung wie jede andere darauf ausging, ihren Gegensatz gegen das Geltende möglichst herauszuarbeiten und ihren Prinzipien eine Zuspitzung zu geben, welche zunächst wohl ihre propagandistische Kraft verstärkte, aber auch sehr bald zur Abschwächung und Vermittlung herausforderte. Zahlreich sind in der Tat die Wendungen und Vorschriften der evangelischen Ethik, bei denen man das Gefühl hat, daß sie um eine Note zu hoch gegriffen sind, daß sie mehr verlangen als eine allseitige Würdigung der betreffenden Verhältnisse zweckmäßig erscheinen läßt, und daß sie eben darum immer nur zeitweilig und in einem engeren Kreise zu wirklichen Lebens- und Urteilsnormen zu werden vermochten, während sie darüber hinaus nur als ideale aber unerfüllbare Forderungen, gewissermaßen als Dekorationsstücke eines hochgespannten ethischen Idealismus, bestehen blieben und verehrt wurden. Etwas ganz Aehnliches fand ja auch in den Schulen der späteren antiken Ethik statt. Auch das Ideal des Weisen zeigt die deutlichen Spuren einer solchen Ueberspannung, einer solchen Steigerung ins Uebermenschliche. Dieses mehr nach der Seite der Affektlosigkeit, der Erhebung über Glück und Unglück, der Tapferkeit und Selbstbeherrschung; das altchristliche Ideal mehr in der Richtung auf schrankenlose Betätigung des Mitleids, der Liebe und Güte, Verzicht auf den Kampf ums Recht, und unbedingte Reinheit des Herzens. Man wäre beinahe versucht zu sagen, daß es auf einer gewissen Stufe der ethischen Gedankenbildung für notwendig gilt, stärkere Töne anzuschlagen, um überhaupt Eindruck auf die Menschen zu machen, um sie aufzurütteln — wenn man angesichts solcher Entwicklungen, die aus dem

Tiefsten der Menschheit und ihrer führenden Geister kommen, sich eines solchen Pragmatismus schuldig machen dürfte. In Wahrheit hat man es hier mit psychischen Rückschlägen bestimmter historischer Zustände zu tun, die uns in der Vergangenheit umso deutlicher werden, je besser wir ihre Analogien in der Gegenwart beobachten können. Wie im letzten Jahrhundert die schrankenlose Uebermacht des Privatkapitals und die Herabdrückung des Arbeiters zur bloßen Ware den Ruf nach Beseitigung des Privateigentums überhaupt und nach Ersetzung der Privatwirtschaft durch Gemeinwirtschaft ertönen läßt, so hat damals der Untergang der politischen und nationalen Freiheit, die grausame Härte des römischen Rechts, die schrankenlose Willkür der Herrschenden und das Elend der Unterworfenen zu dem Gedanken geführt, das Rechtsprinzip überhaupt durch die Liebe zu ersetzen und der absoluten Rücksichtslosigkeit der Selbstbehauptung die höchste Kraft der Selbstüberwindung entgegenzustellen.[15] Und obwohl die Idee der Menschenliebe und der Brüderlichkeit schon in Gedanken der älteren Stoa vorgebildet war, so hat sie doch erst im Kreise der römischen Stoiker ihre volle Wärme empfangen und es ist gewiß bemerkenswert, zwei Denker, die ihrer sozialen Stellung nach an den entgegengesetzten Polen der römischen Welt sich befinden, Seneca, den römischen Ritter und Minister Neros, und den Sklaven Epiktet, in völlig gleichem Sinne und mit gleichem Nachdruck sprechen zu hören. Im Vergleich mit diesen römischen Stoikern hat das Christentum, abgesehen von seinen spezifisch dogmatischen Lehren, kaum einen ethischen Gedanken, der nicht bei diesen Denkern seine Parallele hätte,[16] und man kann höchstens sagen, daß die stoische Humanitätsethik im Urchristentum, diesem ureigensten Gewächse der unteren Volkskreise, zu einer Aktivität und einer Begeisterung anschwoll, welche der philosophischen Ethik der Stoa schon darum überlegen war, weil sie nicht mit dem Schwergewicht der stoischen Apathie, der Gleichgültigkeit gegen Lust und Leid, behaftet war, sondern in dem unbefangenen sympathetischen Mitgefühl wurzelte und aus dieser Quelle Nahrung sog.[17]

Dabei kann bereitwillig zugestanden werden, daß der

eigentlich asketische Zug, jener Drang nach Weltflucht, Weltverneinung und Selbstabtötung, der im Christentum des dritten und vierten Jahrhunderts so große Macht gewann, dem Urchristentum noch fremd ist. Seine uns asketisch anmutenden Züge entspringen teils einer gewissen Ueberspannung des altruistischen Prinzips, teils jenem Drange nach Bedürfnislosigkeit, deren Forderungen und deren ethische Bedeutung schon in der Ethik des späteren Altertums mit so großem Nachdruck ausgesprochen worden waren, und worin die neutestamentliche Ethik im ganzen konsequenter war als die stoische; endlich aus der Scheu vor der Sinnlichkeit und der Hochschätzung der sexuellen Enthaltsamkeit — ein Punkt, bei welchem angesichts der entsetzlichen Verwilderung des späteren Altertums eine energische Reaktion allerdings begreiflich ist. Aber viele von den ethischen Forderungen des Urchristentums mußten — wenn sie wörtlich genommen und so in die Praxis des Lebens eingeführt wurden, zu einer vollkommenen Zerrüttung aller Verhältnisse, zu einer Gefahr für die Kultur, sich ausgestalten und ihre restringierende Umbildung hat daher eine Hauptaufgabe für das Christentum gebildet, sobald es aus seinem engen Lebenskreise heraustrat. Durchaus aber ist darum die christliche Ethik von jenem Widerspruch beherrscht, der auch an der stoischen hervorgehoben werden mußte: ein übermenschlich hoch gespanntes Ideal und eine lange Reihe von Kompromissen, um das Ideal einigermaßen lebensfähig zu machen.

Auch in der christlichen Ethik ringen, wie in der stoischen, zwei entgegengesetzte Tendenzen miteinander, die eine darauf gerichtet, das Leben zu überwinden, die andere bestrebt, es zu gestalten. Der Stoiker hatte verlangt, man solle sich nur um das eine sittliche Gut, nur um die Tugend sorgen; aber er hatte nicht bewirken können, daß der Mensch von der Tugend allein in der Welt lebe; er hatte untergeordnete Güter mit anerkennen müssen. Das Christentum verlangt, der Mensch solle nur an das Heil seiner Seele und an das ewige Leben denken, alles weitere werde ihm von selbst zufallen; aber das himmlisch irdische Vollendungsreich ließ auf sich warten, und es galt auch für ihn schließlich sich in der Welt einzurichten,

deren nahe Auflösung verkündet war. Und obwohl es ungerecht wäre zu sagen, daß die stoische Philosophie und das Christentum Wirkungen nur auf das Innere der Gemüter, nur auf die Welt des Herzens ausgeübt haben und nicht auch auf die Welt des sozialen Lebens, so kann man sie beide nicht davon freisprechen, daß sie beide der Gestaltung der äußeren Verhältnisse mit einer gewissen Gleichgültigkeit gegenüberstanden und daß sie in einigen Fragen von vitaler Bedeutung für die antike Kultur, wie in Bezug auf die Sklaverei, die Gestaltung des Eigentums, ganz abgesehen von dem eigentlich Politischen, weit davon entfernt geblieben sind, die wahren Konsequenzen ihrer Prämissen zu ziehen. Und darum auch die Erscheinung, daß sich durch die ganze Entwicklung des Christentums innerhalb der antiken Welt der Gegensatz einer bei allem sittlichen Ernst doch weltfreudigen und einer weltverachtenden, asketischen Richtung hindurchzieht, ein Gegensatz, der schon in den neutestamentlichen Schriften selbst enthalten ist und in verschiedenen Formen und Gestalten immer wieder ausbrach, bis er in dem Augenblick, da das Christentum unter Kaiser Konstantinus Staatsinstitution wurde und als solche mit dem Imperium Romanum sich auf ewige Dauer einrichtete, in dem ungeheuren Aufschwunge des Mönchstums, in der Massenflucht der Frommen aus der Welt, seinen Höhepunkt erreicht. Denn diese Erscheinung, in dem streng geregelten Leben der Essener vorgebildet und in der mit eschatalogischen Vorstellungen so eng verknüpften urchristlichen Ethik wurzelnd, ist wohl nicht anders anzusehen, denn als ein weltgeschichtlicher Protest, ein Massenaufschrei des christlichen Bewußtseins, in dem Augenblicke, wo der alte christliche Geist sich der Gefahr bewußt wird, sich an fremde, feindliche Mächte dauernd zu verlieren.[18]

Auch tiefere spekulative Zusammenhänge dürfen hier keineswegs übersehen werden.

Es ist zwar keineswegs richtig, was in theologisierenden Darstellungen immer wieder verkündet wird, daß die Schaffung des Begriffes der göttlichen Liebe, daß die Entdeckung der väterlichen Gottheit, die ureigenste Tat des Nazareners gewesen sei. Denn in der gleichen Richtung läßt sich eine deutliche

Entwicklung der hellenischen Gottesanschauung erkennen, die teils von den Dichtern, teils von den Philosophen gefördert wird. Insbesondere in dem stoischen Gottesbegriff sind zahlreiche ethische Bestandteile enthalten. Diese Gottheit war als eine die Welt durchdringende und beherrschende Vernunft gefaßt, und diese Vernunft mit dem Begriffe der Vorsehung identifiziert worden, welche alle Gegensätze in der Welt ausgleicht und alles herrlich zum Ziele führt. Und einige der schönsten und feierlichsten Kundgebungen der stoischen Theologie sprechen diese allwaltende Vorsehung ausdrücklich mit dem Vaternamen an. Immerhin läßt sich nicht verkennen, daß der eigentliche Grundbegriff der stoischen Gotteslehre doch die Natur und ihre allgemeine, unverbrüchliche Gesetzmäßigkeit gewesen ist, daß dieser Gottesbegriff sich niemals von dem Schwanken zwischen Immanenz und Transzendenz befreien konnte, während anderseits der Gottesbegriff der platonischen Schule sich mehr und mehr zu einer absoluten Transzendenz ausbildete. In naher Beziehung zu diesen philosophischen Gottesbegriffen, aber auch in ausgesprochenem Gegensatze gegen sie, erscheint nun in den Evangelien, auf dem Hintergrunde einer monotheistischen Volksreligion, ein Gottesbegriff von naiver, rein religiöser Prägung, in welchem einerseits die Transzendenz und Geistigkeit, anderseits die Güte und liebevolle Fürsorge für die Welt und die Menschen gleich stark betont, und das Verhältnis der Menschen zur Gottheit mit vollster Hingabe des Gemütes als ein Kindschaftsverhältnis ausgesprochen wird.

Und mag auch — da es ja dafür schlechterdings keine Erfahrung gibt und geben kann — diese Vorstellung der Liebe als der leitenden Urkraft der Welt aus den Bedürfnissen menschlichen Gemütslebens in die Welt und ihre Ordnung projiziert sein, so kann doch nicht übersehen werden, daß diese Projektion, einmal unbewußterweise vollzogen, die ethische Grundforderung mächtig stützen und fördern muß.[19]

In Bezug auf die praktische Lebensstimmung unterscheidet sich die Lehre des Urchristentums, soweit sie in den Evangelien zum Ausdruck kommt, sowohl von der späteren Kirchenlehre (schon von der Theologie des Paulus) als von der umgebenden

Welt, mochte sie jüdisch oder heidnisch sein. Sie ist zwar theonom, aber durchaus optimistisch. Der gläubige Jude sorgte und wachte unablässig über seine Reinheit und konnte doch nie sicher sein, ob er auch wirklich alle Forderungen des Gesetzes erfüllt habe. Und das Volk geriet in Verzweiflung und Angst, weil die gottgewollte Forderung der Gerechtigkeit umso unerfüllbarer zu werden drohte, je mehr die Masse der gesetzlichen Vorschriften anschwoll. Der heidnischen Welt aber war, wie oben schon ausgeführt worden ist, das Vertrauen auf die Selbstherrlichkeit der Vernunft und ihre Hegemonie im Willensleben ganz und gar abhanden gekommen und hatte einem lähmenden Pessimismus Platz gemacht. Im Gegensatze zu diesen Stimmungen ist die Predigt des Urchristentums vom zuversichtlichsten Glauben an die Realisierbarkeit seiner ethischen Ideale erfüllt. „Siehe, das Reich Gottes ist nahe" — das ist die Verkündigung, mit der sie sich einführt. Das Reich Gottes aber, das der Mensch hier berufen ist zu schaffen, ist ein Zustand, in dem das Gebot der Gottes- und Menschenliebe kein Gesetz, kein Imperativ, kein Traum, sondern Wirklichkeit geworden ist. Es bedarf dazu keiner übernatürlichen Veranstaltungen, keiner Hilfe von oben, nur des kräftigen Entschlusses, nur der Abwendung des Sinnes und Gemütes von fremden Zielen — und es entsteht mitten unter uns in aller Schönheit und Herrlichkeit. Aber freilich — gerade hier geht ein Bruch durch die Ueberlieferung der Synoptiker. Nicht sie sind es, die den Gedanken der Verwirklichung des sittlichen Ideals nur wegen des ihm zukommenden Wertes für die Beglückung der Menschheit zu Ende gedacht und in voller Reinheit festgehalten haben. An dem entscheidenden Punkte bricht ihre Darstellung ab und es tritt, namentlich bei Mathäus, an Stelle der natürlichen inneren Motivationskraft des Guten ein System eschatologischer Begriffe, der Gedanke jenseitiger Belohnung und Bestrafung durch außerpsychologische, übernatürliche Mittel — ein System, dessen derb ausgemalte Theatermaschinerie alle ethische Autonomie in der Wurzel fälscht und auf die theologische Ethik aller folgenden Jahrhunderte wahrhaft verheerend gewirkt hat.[20]

Denn obwohl die Ethik der Synoptiker wiederholt und

nachdrücklich alle ostentative Sittlichkeit, alles Gutsein und Guttun um des äußeren Scheins, um der Ehre vor den Menschen willen, abweist, so geschieht das doch nicht im Hinblick auf die innere Beseeligung, die solchem Verhalten sicher ist, sondern im Hinblick auf den Abbruch an öffentlichem und jenseitigem Lohn, den solches Zurschautragen der eigenen Güte bedeutet. Der Gedanke an eine rein innerliche Sanktion durch das Glück der guten Tat selbst, durch Selbstachtung, Selbstzufriedenheit und die innere Unseligkeit des Bösen, liegt den Verfassern der drei ersten Evangelien ganz ferne. Sie wird ersetzt durch den nachdrücklichen Hinweis auf die Allwissenheit des Richters und die Ueberschwenglichkeit des Lohnes.[21]

Wir haben kaum irgend welche Mittel, zu entscheiden, wieviel von diesen Vorstellungen auf den ersten Verkündiger der christlichen Lehre zurückgeht. Aber daß eschatologische Vorstellungen im Judentum seiner Zeit weit verbreitet gewesen sind, und daß sie das Urchristentum in hohem Grade beherrschten, sollte man nicht in Abrede zu stellen versuchen. Auch wenn man die Schlußkapitel des Matthäusevangeliums als eine spätere Zutat ansieht, bleibt bei den Synoptikern noch genug übrig, was auf Himmel und Hölle, nicht als Zustände des menschlichen Herzens, sondern als auf Oertlichkeiten, Bezug nimmt. Ueberdies bietet der Ideenkreis des Apostels Paulus die stärksten Belege für die Gewalt, mit der diese Vorstellungen selbst auf eine so hochgestimmte Natur wirkten und für die festen Wurzeln, welche die Verheißung des messianischen Wunderreiches im Gemüt des jüdischen Volkes geschlagen hatte. In die Nähe jenes immanenten „Gottesreiches", eines Zustandes der Liebe, Brüderlichkeit, Gleichheit, Versöhnlichkeit unter den Menschen, der durch ihre Sinnesänderung herbeigeführt werden kann, schiebt sich hier ein transzendentes Phantasiebild, ein durch übernatürliche Kräfte, durch die Wiederkunft Christi in Herrlichkeit, herbeigeführtes Wunderreich, in der auf einer neu gewordenen und vom Fluche erlösten Erde eine neue Menschheit wandelt, die den Tod nicht mehr kennt. Und mit einer fast verletzenden Offenheit hat Paulus die Aussicht auf die Teilnahme an diesem Gottesreich

und seiner Herrlichkeit als treibendes und entscheidendes Motiv nicht nur für sein Apostolat, sondern für alles sittliche Ringen und Kämpfen ausgesprochen. Unverkennbar greift mit diesen Dingen ein Stück altjüdischer Gesetzesreligion und ihrer Heteronomie, die da mit der Gottheit einen auf Gegenseitigkeit gegründeten Bund schließt, in die urchristliche Gedankenwelt hinein, und gerade diejenige unter den Evangelienschriften, in welcher der Einfluß hellenischen Geistes am stärksten ist, das Johannesevangelium, ist auch die Darstellung, welche diese eschatologischen Träumereien am bestimmtesten beiseite gelassen und das Vollendungsreich durch den philosophischen Gedanken einer fortgehenden Wirksamkeit des von Jesus verkündeten ethischen Ideals in der Menschheit ersetzt hat.

In diesem Punkte war der Abstand der neuen religiösen Vorstellungen, die in Syrien und Palästina ausgebildet waren, von den philosophischen Ideen sehr groß. Die ganze griechische Philosophie, namentlich aber die beiden großen Schulen der Stoiker und Epikureer waren darauf ausgegangen, die Menschen dazu anzuleiten, sich von den unvermeidlichen Fügungen des Weltlaufes nicht unterwerfen zu lassen und das schlimmste Unglück, wie das beste Geschenk des Lebens in der eigenen Gemütsverfassung zu sehen.

Jede sittliche Verfehlung oder Verkümmerung birgt ihre Strafe unvermeidlich in sich in der Unruhe und Verwirrung des Gemütes, in der Knechtung des Geistes; und so ist umgekehrt der sittlichen Tüchtigkeit jederzeit ihr eigener Lohn gewiß. Diese Identifizierung von Sittlichkeit mit Glück, von Unsittlichkeit mit Unseligkeit — wie auch die Formeln der Schulen im einzelnen gebaut sein mochten — war die tiefe und durchgehende Ueberzeugung der Philosophen gewesen; sie alle glaubten an einen immanenten, nach natürlichen, psychologischen Gesetzen sich herstellenden Zusammenhang zwischen dem praktischen Verhalten und dem Schicksal des Menschen. Die alte christliche Lehre dagegen kennt nur einen äußeren, durch den göttlichen Willen gesetzten Zusammenhang zwischen diesen beiden Zustandspaaren. Lohn und Strafe für das sittliche Verhalten erzeugen sich nicht notwendig im Gemüt des

Menschen, sondern werden zugemessen in einer anderen Welt. Von dieser Auffassung sind nicht nur die kanonischen Schriften des Neuen Testaments voll, sondern auch die übrige altchristliche Litteratur, der Barnabasbrief, und die Lehre der zwölf Apostel.[22]

Hier scheiden sich die Geister in einer Weise, die für die ganze folgende Entwicklung bedeutsam geworden ist.

Man hat viel geredet vom Eudämonismus der griechischen Ethik. Gewiß: kein griechischer Denker konnte sich unter dem Sittlichen etwas denken, was außer aller Beziehung zur Glückseligkeit stände, mochte dieselbe auch nur als eine naturgesetzlich oder psychologisch notwendige Folgeerscheinung zum Sittlichen konstruiert werden.

Aber ist etwa die christliche Ethik, als ein Lohnsystem zwischen der Gottheit und den Menschen begründet, nicht eudämonistisch? Und wird dieser Eudämonismus durch die Beziehung auf einen göttlichen Hüter der sittlichen Vorschriften, auf jenseitige Belohnung und Bestrafung, nicht schlechter statt besser? Die Ethik der griechischen Philosophen ist im tiefsten Grunde autonom: keiner der ethischen Lehrer des hellenischen Volkes hat sich unter dem Sittlichen etwas anderes gedacht, als die freie Erfüllung der Forderungen der eigenen Vernunft, des als richtig und gut Erkannten. Alle christliche Ethik ist von Hause aus heteronom: denn alles Sittliche erscheint ihr unvermeidlich als Gebot eines göttlichen Willens, und die johanneische Auffassung, welche zur Erfüllung dieses Willens wenigstens die immanente Triebkraft der natürlichen Güter für ausreichend hält, hat während der ganzen Entwicklung der christlichen Lehre gegen die paulinische hoffnungslos angekämpft.

Freilich — wie nun hinzugesetzt werden muß — nicht, ohne daß diese heteronome Ethik des alten Christentums belangreiche Unterstützung durch eines der wichtigsten und eindrucksvollsten Systeme der antiken Philosophie gefunden hätte, den Platonismus. Diese Unterstützung mußte umso fühlbarer werden, je mehr der Prozeß der Eingliederung der christlichen Ideen in die Geisteswelt des späteren Altertums fortschritt, je mehr das Christentum, um die gebildeten Klassen gewinnen

zu können, der Unterstützung durch das philosophische Denken bedurfte.

Die Seltsamkeiten seiner Eschatologie, vielgestaltigem Aberglauben, der in der heidnischen Welt nie ausgestorben war, ohnehin verwandt, empfingen durch die Anknüpfung an die eschatologischen Mythen Platos gewissermaßen die philosophische Weihe, und dieser Zusammenklang ist umso bemerkenswerter, als auch die Motive für diese Unterstützung der Ethik durch transzendente Jenseitsmotive ganz die gleichen sind. Hyperideale Forderungen in der Ethik, die sich allzuweit von der Naturgrundlage des Menschen entfernen, führen leicht zu dem Gedanken, die dafür nicht mehr ausreichenden diesseitigen Motive durch Jenseitsvorstellungen zu verstärken, und es ist gewiß der schlagendste Beweis für die Kraft des autonomen Bewußtseins in der griechischen Ethik, daß der Stoizismus, in der Höhe seiner ethischen Forderungen gewiß nicht hinter dem Platonismus zurückstehend, niemals von seiner Grundansicht abgewichen ist, daß die Seligkeit nicht der Lohn der Sittlichkeit, sondern die Sittlichkeit selbst sei. Und wenn in vielen anderen Punkten der Einfluß der stoischen Philosophie auf die spätere Gestaltung der Kirchenlehre und der kirchlichen Ethik von der größten Bedeutung gewesen ist,[23] so daß sogar von kirchlichen Autoren gelegentlich gesagt werden konnte, die Moral, welche heute in unserem praktischen Leben Gültigkeit besitzt, umfasse viel mehr stoische als christliche Elemente: so ist die stoische Denkweise jedenfalls in diesem, für die spätere kirchliche Ethik außerordentlich bedeutsamen Punkte völlig von jenen platonisierenden, durch das Neue Testament ausgebauten Vorstellungen von Himmel und Hölle verdrängt worden, von deren unermeßlichem Einfluß auf das ganze Denken und Fühlen des Menschen Litteratur und Kunst bis weit über das Zeitalter der Reformation hinaus erfüllt sind.

3. Paulus

Das Verhältnis dieser merkwürdigen Persönlichkeit zu den Gedanken und Lehren, welche in den synoptischen Evangelien aufgezeichnet worden sind, hat einen Gegenstand langer Kontro-

versen gebildet. Vielleicht kann man den Sachverhalt, wie er heute festzustehen scheint, am einfachsten so ausdrücken, daß man sagt: Die Briefe des Apostels Paulus [24] sind, rein zeitlich und litterarisch gesprochen, die ältesten Urkunden des Christentums, die wir besitzen; inhaltlich aber stellen sie sich als ein ganz selbständiges Erzeugnis des altchristlichen Geistes neben die Synoptiker: ein Evangelium neben den Evangelien, von den Synoptikern sich ebenso unterscheidend, wie das sogenannte Evangelium des Johannes. Das Charakteristische dieses Unterschieds ist dies, daß die Darstellung der Persönlichkeit, des Lebens und der Lehre des Nazareners, welche schon im Johannesevangelium den Hintergrund einer ausgesprochenen metaphysisch-religiösen Theorie, nämlich der philonischen Logoslehre, empfangen hatte, bei Paulus ganz und gar verschwindet und einer Lehre über Jesus, die Bedeutung seiner Person und seines Leidens für die Heiligung der Menschen, Platz macht, welche Paulus ausdrücklich als sein Evangelium vom Christus, nicht auf persönlicher Bekanntschaft mit dem Messias, aber auf direktem Auftrag, auf Offenbarung beruhend bezeichnet. Daher die völlige Veränderung des Gesichtspunktes und des ganzen Lehrstoffes, wie des Tones der Darstellung. An Stelle jener evangelischen Erzähler und ihrer sicherlich nicht tendenzlosen aber naiven Unmittelbarkeit tritt hier ein subtiles, oft dunkles, aber fast immer durch mannigfaltige Reflexion hindurchgegangenes Räsonnement, das den Schüler der jüdischen Rabbinergelehrsamkeit ebenso verrät als den Adepten griechischer Philosophie, und in dem die Wurzeln der ganzen christlichen Theologie aller Zeiten und aller Bekenntnisse liegen. Hier erscheint daher auch, wenn auch nur in Umrissen erkennbar, eine Theorie über Wesen und Ursprung der Sittlichkeit, die sich mit Grundgedanken der Synoptiker, dem Gottesreiche und der Gotteskindschaft, freilich berührt, aber zugleich eine kenntliche Umprägung dieser bildlichen Vorstellungen ins Begriffliche darstellt.

Paulus bezeichnet nämlich das metaphysische Wesen des Sittlichen als eine im göttlichen Geiste ruhende Norm, welche in dem ursprünglichen geistigen Wesen des Menschen als eine zu verwirklichende Anlage vorhanden ist. Dem Bewußtsein

des natürlichen Menschen kündigt sie sich als ein Gesetz an, welches seiner eigentümlichen Natur nach sich sowohl von dem positiven Gesetz des alten Bundes als auch der über das Gesetz hinausgehenden Gnadenwirkung des Christentums unterscheidet. Mag diese Theorie[25] — von Paulus nur gelegentlich mit einigen flüchtigen Bemerkungen mehr angedeutet als ausgeführt — direkt durch verwandte Ideen der antiken Philosophie beeinflußt sein oder nicht: jedenfalls berührt sie sich aufs engste mit ganz ähnlichen Begriffsbestimmungen des natürlichen Gesetzes oder allgemeinen Sittengesetzes, wie sie bei späteren Stoikern und namentlich bei Cicero sich finden.[26] Und in Verbindung mit diesen hat sie den Kern abgegeben für eine ausgeführtere Metaphysik des Sittlichen, welche im Laufe der Zeit bei Kirchenvätern und Scholastikern an diese Sätze sich angeknüpft hat, und deren Nachwirkungen deutlich genug bis in die Anfänge selbständiger ethischer Forschung in der neueren Philosophie zu verspüren sind.

Paulus betrachtet also eine gewisse sittliche Anlage, ein angeborenes Unterscheidungsvermögen für Recht und Unrecht, als ein allgemeines Erbteil der menschlichen Natur. Er führt dasselbe mit deutlicher Anlehnung an die Schultradition der antiken Philosophie auf den „Νοῦς“, d. h. die Vernunft zurück; und die Tatsache eines sittlichen Bewußtseins und sittlichen Handelns bei den Heiden[27] scheint ihm zu beweisen, daß der Inhalt des Gesetzes, als eine lebendig wirksame Macht, den Menschen in die Herzen geschrieben ist.

Es gibt für Paulus eine Sittlichkeit außerhalb des Christentums, welche freilich nicht die wahre ist, und bei der vielfachen Verdunkelung des natürlichen Gesetzes durch die Sinnlichkeit zu sehr schlimmen Ausartungen führen kann, aber der Möglichkeit nach doch vorhanden ist, und von der Existenz eines Besseren im Menschen Zeugnis gibt. Ihn denkt Paulus noch nicht als in jenem Zustande völliger Verderbtheit befindlich, den später Augustinus zum Ausgangspunkt seiner Theorie genommen hat. Das Böse ist ihm noch nicht die Quintessenz des ganzen menschlichen Wesens, sondern nur eines Teiles desselben, welchen wir etwa als das Animalische im Gegensatz zum Geistigen bezeichnen können.[28] Auch hier steht Paulus

in enger Beziehung zu verwandten Anschauungen der hellenischen Philosophie und es ist hochinteressant zu beobachten, wie sich gerade bei Paulus, der so außerordentlich viel dazu getan hat, die neue christliche Anschauung über den Menschen zu entwickeln und zu begründen, inmitten des immer weiter sich ausbreitenden ethischen Pessimismus noch Züge finden, welche an die optimistische Auffassung des Hellenentums erinnern.

Sie treten freilich völlig zurück hinter eine andere Anschauung, die, wie schroff sie auch sein mag, doch das Verdienst der paulinischen Theologie hauptsächlich begründet, und aus seinem Kampfe um den spezifischen Wert des Christentums erwachsen ist, wie er ihn insbesondere im Briefe an die Römer gegen die Judenchristen, ihr starres Festhalten am alttestamentlichen Gesetz und ihre Gesetzesgerechtigkeit, geführt hat. In diesem Kampfe aber kam es darauf an, den Kreuzestod Jesu als des Messias begreiflich zu machen, ja notwendig erscheinen zu lassen und hier liegt eben die Genesis der paulinischen Rechtfertigungs- und Erlösungslehre, welche dies mystische Element zum Angelpunkt des sittlichen Lebens gemacht hat. Dieser Gesichtspunkt forderte die Impotenzerklärung des natürlichen Menschen, die Unfähigkeit des Gesetzes, im engeren wie im weiteren Sinne (d. h. sowohl des angeborenen natürlichen Sittengesetzes als des jüdischen theokratischen Gesetzes), ihm zur Sittlichkeit zu verhelfen, und beides wird auch an allen Stellen, wo es dem Paulus darauf ankommt, das Spezifische des christlichen Heils gegenüber der jüdischen und heidnischen Sittlichkeit hervorzuheben, rückhaltslos von ihm proklamiert.[29]

Nach paulinischer Auffassung tritt für den Christen an die Stelle des Gesetzes der Glaube. Sein Gegenstand ist Christus selbst, sein Tod und seine Auferstehung, vor allem diese letztere; denn ohne sie — und hier bricht auch in diesem Zentralpunkte der Theologie des Paulus jener Eudämonismus hervor, von dem oben schon gesprochen worden ist — wäre unser Glaube eitel; ohne sie gäbe es keine Sittlichkeit, keinen Mut im Leiden; ohne sie bliebe nichts als der rohe Sinnengenuß. Dieser Glaube ist nach Paulus die Bedingung für zwei Vor-

gänge, von denen der eine dem allgemeinchristlichen, ja bis zu einem gewissen Grade dem allgemeinmenschlichen Bewußtsein angehört, der andere dagegen dem spezifisch paulinischen Gedankenkreise und der auf ihm sich aufbauenden Theologie. Der Glaube an Christus bedeutet zunächst ein Leben nach seinem Vorbilde, das völlige Hingeben der eigenen Persönlichkeit an die Persönlichkeit, die in seinem Leben und seiner Lehre in Erscheinung getreten ist. Diese Hingabe an eine überragende sittliche Kraft, diese Weihe alles eigenen Tuns durch die Anpassung an ein Ideal, ist nichts spezifisch Christliches. Sie ist der Religion, namentlich der religiösen Heroenverehrung, von jeher eigen gewesen, und sie hat auch in der griechischen Philosophie, in dem Musterbilde des Weisen, in welchem die Schulen ihre Ideale verkörperten, eine große Rolle gespielt. Aber diese Vorstellung von der sittlich erhebenden Kraft des Ideals, des persönlichen Vorbildes, wird nun aus dem natürlich Psychologischen ins Mystische, Magische erhoben. Der verständliche Gedanke, daß ein großes Vorbild, indem wir uns nach ihm zu formen trachten, in uns wirkt und uns neue Kräfte zuführt, empfängt durch die Vorstellung einer fortdauernden transzendenten Persönlichkeit Christi eine ganz besondere Wendung. Die ethische Lebensgemeinschaft mit Christus wird eine mystische Wesensgemeinschaft mit ihm; ein Sein und Leben in Christo und zugleich ein Sein Christi in uns. Vielleicht in Anwendung und Umbildung stoischer Vorstellungen von der allgegenwärtigen Wirksamkeit Gottes in der Welt und der Logoslehre Philos entsteht bei Paulus der Gedanke, daß an den Akt des Glaubens, der geistigen Hingabe an Jesus, sich ein besonderes persönliches Wirken des Gottesgeistes im Menschen knüpfe und daß damit zugleich für seine Ethisierung ganz neue Aussichten und Möglichkeiten gewonnen werden. Das gottgegebene Sittengesetz steht ihm nun nicht mehr wie eine fremde Macht gegenüber, sondern es lebt unmittelbar in ihm und seinem Willen, der durch den Glauben und die Gemeinschaft mit Christus die Gottheit in sich aufgenommen hat. Eine zweite, höhere, durchgeistigte Natur tritt an die Stelle der gemeinen, verderbten, vom Gesetz nur gebändigten, nicht durchdrungenen.[30] Es

war zweifellos die Meinung des Apostels, daß sich eine durchgreifende ethische Erneuerung, daß sich eine heilige, vom göttlichen Geiste beseelte Menschheit, aus der großen Erlösungstat entwickeln werde. Wer kann, wer will heute sagen, wie in diesem Glauben das ethische Ideal und der transzendente Reichsgedanke mit verschwimmenden Umrissen ineinanderflossen? Aber gewiß ist, daß dieser Glaube, das Unvergleichliche sei endlich getan und werde fort und fort getan werden, daß eine ungeheure, endgültige Wendung zum Guten in der Menschheit eingetreten sei, auf das alte Christentum mit einer beflügelnden Macht gewirkt hat und daß, von diesem Punkte aus gesehen, antiker Optimismus und christlicher Pessimismus völlig vertauscht erscheinen. Das Altertum glaubte an die Macht und Größe der Vernunft; aber es glaubte je länger umso weniger, daß die Vernunft in der Masse der Menschen je wirklich werden könne. Das Christentum proklamiert die Unfähigkeit des natürlichen Menschen zum Guten; aber es verkündet das Wirken göttlicher Kräfte, die seiner Schwachheit aufhelfen und für ihn vollbringen, wozu er unfähig ist.

Und von hier aus scheint sich nun die Erklärung zu finden für die Widersprüche, welche in der stoischen Gleichung zwischen Naturgesetz und Sittengesetz liegen. Das Sittliche war betrachtet worden als das Natürliche. Aber daran schloß sich in seltsamem Kontrast die Versicherung, daß die ungeheure Masse der Menschen Toren und Bösewichter sei und der ethische Mensch ein seltenes Gewächs der Natur. Wie konnte das zusammenbestehen? Das Rätsel löst sich, ohne daß man die Würde und Größe des sittlichen Ideals herabmindert, wenn man in der menschlichen Natur eine Bruchstelle annimmt. Die Natur des Menschen ist nicht, was sie ihrem Wesen nach sein sollte. Sie ist verderbt. Der Bruch ist unheilbar. Nicht nur in der weitaus überwiegenden Zahl der Fälle, wie die alte Philosophie gelehrt hatte, sondern unbedingt. Unheilbar durch die eigene Kraft des Menschen. Zu überwinden nur durch eine göttliche Heilstätigkeit, durch göttliche Gnade, wie sie mit Jesus in die Welt eingetreten ist und dauernd im Glauben an ihn fortwirkt.

Zu diesen Gedanken aber, welche aus den allgemeinen

geistigen Voraussetzungen der hellenisch-alexandrinischen Philosophie entwickelt werden können, wenn man ein gesteigertes religiöses Bedürfnis und eine starke Neigung zum Transzendenten mit in Rechnung bringt, tritt in der Paulinischen Ethik ein neues Moment hinzu, ganz fremdartigen Charakters, offenbar aus seinem jüdisch-rabbinischen Anschauungskreise stammend. Dies ist die Theorie der Erlösung in der Form einer juristischen Genugtuung für die menschliche Sünde und Verderbnis, welche für die Menschheit ein für allemal durch das Leiden und Sterben des Messias geschaffen worden ist.[31] Durch diese Theorie ward zweierlei verständlich. Zunächst die den Juden wie den Heiden gleich anstößige Tatsache, daß der Mensch, welcher ihnen als der gottgesandte Messias, als der Träger göttlichen Geistes, als Sohn Gottes verkündet wurde, einen schmachvollen Tod als Verbrecher erlitten haben sollte. Das Rätsel dieses Todes scheint enthüllt, wenn er als Opfertod aufgefaßt werden kann, als ein notwendiger, unerläßlicher Bestandteil in dem großen göttlichen Heilsplan der sittlichen Wiedergewinnung der Menschheit. Die Menschheit bedarf gewissermaßen einer stellvertretenden Sühne vor Gott, um diesen zu veranlassen, mit seinem Zorne zurückzuhalten, und jenen Heilsprozeß, als dessen Voraussetzung der Glaube an Christus aufgezeigt worden ist, mit seiner Gnade zu stützen und zu fördern. Und dies ist der zweite Punkt, an welchem die Wirkung des Kreuztodes auf das neue sittliche Leben des Christen fühlbar wird.

Dieser Opfertod hat nicht nur einmalige, sondern fortdauernde Bedeutung: um seinetwillen wird auch die unzulängliche Leistung des Menschen, wenn er nur den rechten Glauben hat, als eine ausreichende angesehen, Christi Verdienst als stellvertretender Ersatz für das immer unzureichende menschliche Tun betrachtet, und der Mensch erscheint um Christi willen gerechtfertigt: als Sünder gleich als wäre er sündenlos, als Unvollkommener gleich als wäre er rein und vollkommen.

Diese Theorie, fremdartig, ja unvorstellbar wie sie uns heute erscheint, hat geschichtlich die größten Wirkungen gehabt, so daß mit gutem Recht gesagt werden konnte, wenn Jesus der Stifter der christlichen Religion sei, so müsse ganz

gewiß Paulus als der Stifter der christlichen Kirche bezeichnet werden. Hier setzt in der Tat die ganze Dogmatik ein. An diesen Begriff des stellvertretenden Sühnopfers knüpft jene Bearbeitung des Begriffs von der Person Jesu an, die, mit der alexandrinischen Logosspekulation sich verschmelzend, sich nicht eher genug tat, als bis sie zu einem ausgesprochenen Di-Theismus gelangte. An diesen Begriff knüpft die ganze Vorstellung von der Kirche als eines durch den rechten Glauben sündenvergebenden Heilsapparates an. Und gerade, was diesen Vorstellungskreis uns heute ethisch so gut wie wertlos macht, machte ihn jener Zeit teuer. Die Sittlichkeit des Menschen als solche gewinnt nichts aus der Satisfaktionstheorie. Sittlich kann der Mensch nur werden durch das gläubige Aufnehmen des Vorbildes Jesu und die göttliche Gnade, welche ihm dabei zu Hilfe kommt. Die Evangelien sind im ganzen getragen von dem Glauben an die unbedingt überzeugende und gewinnende Kraft, welche die Verkündigung der neuen Heilslehre, die Botschaft vom nahen Gottesreiche, haben müsse,[32] obwohl es auch da nicht an Stellen fehlt, welche zeigen, daß der Zweifel, ob der neue Sauerteig auch wirklich die ganze Menschheit durchdringen werde, an der Wiege des Christentums stand. Aber schon bei Paulus nimmt dieser Zweifel bestimmtere Gestalt an. Die Schwachheit der Zeit, ihr tiefes Mißtrauen gegen sich selbst, schrie um mehr; schrie um eine tröstliche Gewißheit anderer Art. Wird die Gnade auch kommen? Und wird sie auch ausreichend sein, um uns im Sinne jenes Vorbildes vollkommen zu machen? Und wenn wir nicht vollkommen sind, wird es uns dann gegönnt sein, die Herrlichkeit jenes Vollendungsreiches zu schauen, das Paulus und die Synoptiker, wetteifernd in der Glut ihrer Farben, in Aussicht stellen? Hier tritt das Evangelium, welches Paulus als *sein* Evangelium verkündet, tröstend ein: was eine Torheit und Aergernis ist vor den Heiden, ist das höchste und tröstlichste Geheimnis den Gläubigen; der Opfertod Jesu ist die Bürgschaft unserer eigenen Herrlichkeit, unserer Teilnahme am Reiche.

Dabei darf nicht verkannt werden, daß abgesehen von diesen zunächst wirksamen Beziehungen auf den transzendenten Eudämonismus des Urchristentums das Dogma der Passion auch

eine direkt vorbildliche ethische Bedeutung hat. Das höchste Liebesopfer, welches diese Lehre der Gottheit zuschrieb, leitete auch den Menschen zu heroischem Tun der Selbsthingabe an. In die philosophische Ethik der Zeit, die auf den beiden Grundgedanken der Seelenstärke und der Menschenfreundlichkeit, der Unempfindlichkeit gegen eigenes Leid und der Empfänglichkeit für fremdes Leid, aufgebaut war, kam durch das Vorbild des leidenden und sterbenden Gottes ein neuer großer Zug, das Erleben jener tiefen und tragischen Wahrheit, daß der Welt das Höchste und Herrlichste im Kampfe mit ihr aufgezwungen werden muß; daß der Edelste nicht der ist, der sich „ohne Haß vor der Welt verschließt", sondern derjenige, welcher sein Bestes an die Welt hingibt; und daß die Welt zu allen Zeiten geistig nur von diesem Opfertode der Großen, die sie überragen, gelebt hat.

Die eigentlich ethischen Lehren treten bei Paulus mehr in den Hintergrund als bei den Synoptikern, deren ganzer Lehrgehalt fast ausschließlich ethischer Natur ist.[33] Darum auch die ganz verschiedene Haltung, welche die neueren Rekonstruktionsversuche des Christentums zu diesen beiden Hauptquellen des Urchristentums einnehmen. Das Christentum als eine ethische Religion hat man zu allen Zeiten in den Evangelien gesucht und gefunden; das Christentum als ein Mysterium, als Erlösungsreligion, in den Briefen des Apostels. Darum die Erscheinung, daß man im 15. und 16. Jahrhundert, als man die K i r c h e reformieren wollte, ohne doch das Dogma beiseite zu schieben, in den Briefen des Paulus zu forschen begann, und daß italienische und deutsche Humanisten Paulus als den göttlichsten der Menschen priesen. Daher aber auch, daß man im 18. Jahrhundert, als man die R e l i g i o n reformieren wollte, diese Briefe als einen unverständlichen Galimathias, als den Anfang der Priesterreligion an Stelle der reinen Jesulehre, bei seite warf und daß von Locke bis auf Goethe und die kritische Theologie der Gegenwart immer wieder versucht wird, aus den Evangelien das reine Gold einer der schönsten ethischen Inspirationen zu gewinnen, die je über die Menschheit gekommen sind. Dieser Ertrag kann aus den paulinischen Briefen wohl hie und da bereichert, aber von da aus nimmermehr ersetzt werden.

Im ganzen darf man die von Paulus vorgetragenen ethischen Lehren wohl weniger radikal und vorsichtiger abgemessen nennen als die entsprechenden Lehren der Evangelien. Es fehlt seinen praktischen Anweisungen jener Zug der Ueberschwänglichkeit, der Exaltation, welcher in der evangelischen Ethik gelegentlich hervortritt, obwohl auch bei Paulus der Gedanke, daß ein gänzlicher Zusammenbruch der bestehenden Weltordnung und das Eintreten des irdischen Gottesreiches nahe sei, eine sein ganzes Denken und Lehren beherrschende Vorstellung ist. Im Gegenteil: gerade weil es sich zunächst nur um ein Provisorium handelt, empfiehlt er seinen Gläubigen, sich in die bestehenden Lebensformen zu fügen, und sie nur mit höherem Geiste zu erfüllen. Er billigt Eigentum und Besitz, Arbeit, Erwerb und Verbrauch, Stände und Berufsarten; er billigt auch die Ehe; er empfiehlt Unterwerfung unter den Staat; er läßt sich sogar die Sklaverei gefallen und empfiehlt den Sklaven diese Lebensstellung mit christlicher Geduld zu tragen und zu nützen.[34]

4. Pelagius und Augustinus

Die paulinische Rechtfertigungslehre war weit entfernt, sofort allgemeine Doktrin der Kirche zu werden. Ihrer scharf ausgeprägten Formulierung tritt schon im Johannesevangelium eine andere Auffassung gegenüber, welche jenen komplizierten Begriff der Heilsvermittlung, wie ihn Paulus ausgebildet hatte, merklich vereinfacht und auf die Mitteilung und Annahme des göttlichen Wortes beschränkt. Der Verfasser des Johannesevangeliums selbst ist zwar weit davon entfernt, die natürliche, dem Göttlichen wesensverwandte Anlage des Menschen für ausreichend zur Erlangung des sittlichen Heils zu halten; aber in der Folgezeit wird man in der griechischen Kirche, insbesondere in der alexandrinischen Schule, wohl geglaubt haben auf ihn sich berufen zu dürfen, wenn man eine Lehre ausbildete, die zu der paulinischen Anschauung von der unbedingten Erlösungsbedürftigkeit in einem gewissen Widerspruch steht. Indem man nämlich die oben berührte paulinische Lehre von dem auch in den Heiden vorhandenen Vernunftgebote

festhielt und mit gewissen Traditionen der älteren Philosophie kombinierte, konnte man sehr wohl das unbedingt Neue der dem Menschen im Christentum gewordenen Heilsbotschaft, die außerordentlichen Hilfsmittel, welche sie dem Menschen zum Zwecke seiner sittlichen Vervollkommnung gewährte, anerkennen, und gleichwohl daran festhalten, daß auch schon vor der Verkündung des Evangeliums durch Christus vermöge des natürlichen Sittengesetzes oder der durch die Welt verbreiteten Vernunft sittlich Gutes zum Vorschein gekommen sei. Auf einer ähnlichen Stufe befand sich die vorherrschende Meinung auch hinsichtlich des Verhältnisses, in welchem menschliches Tun und die Einwirkung der göttlichen Gnade beim Zustandekommen des Sittlichen stehen. Auch hier begnügte man sich, die Notwendigkeit eines solchen Zusammenwirkens im allgemeinen zu konstatieren, ohne doch den Begriff der Gnade von dem der allgemeinen Wirksamkeit Gottes schärfer zu trennen und die Mitwirkung des Menschen ganz in dem Begriffe der Gnade untergehen zu lassen. Während man einerseits die Kirche als eine supranaturale Heilsanstalt immer reicher mit liturgischem Zeremoniell ausstattete und dies als magische Akte der Entsündigung verherrlichte, hielt sich neben der Kirche, als der vorausgesetzten Sphäre alles Christlich-Sittlichen, eine rationelle, von derselben absehende Ethik, in welcher das Ideal der heidnischen Sittlichkeit von dem christlichen nicht klar unterschieden ward. Hier räumte man die sittliche Leistungsfähigkeit des natürlichen Menschen ein; in der Lehre von der Kirche, durch deren praktisch-liturgische Institute, wurde dieselbe wie es schien verneint.

Diese in der Kirche des 2. und 3. Jahrhunderts schon vorhandene und in mancherlei Aeußerungen zu Tage tretende Richtung gelangte durch Pelagius und seine Anhänger im 4. Jahrhundert zuerst zu klarem Selbstbewußtsein. Nicht als etwas Neues oder Reformatorisches, sondern im Gegenteil, mit durchaus kirchlich konservativer Tendenz trat sie auf — eben dadurch den Beweis liefernd, daß sie keineswegs etwas dem Christentum in seiner damaligen Gestalt völlig Fremdes war, sondern daß der Pelagianismus durch die Anthropologie des 2. und 3. Jahrhunderts sogar vorbereitet war.[35]

Soll man diese Anschauungsweise nun charakterisieren, so wird man nach dem übereinstimmenden Urteil der Kirchenhistoriker wohl sagen dürfen, daß sie auf der Idee einer von der Religion unabhängigen Sittlichkeit beruhte. Es fiel Pelagius nicht ein, die Tatsachen des christlichen Glaubens in Abrede zu stellen; aber Christentum und Kirche waren ihm nicht die einzig möglichen Voraussetzungen des Heils, sondern nur eine Anstalt zur Erleichterung und Förderung der auch unabhängig von ihnen möglichen Sittlichkeit. Und es scheint, als ob die Pelagianer mehr und mehr in dieser Unabhängigkeit das Vorzügliche und Vollkommenere erblickt hätten, während die Inanspruchnahme der religiös-kirchlichen Veranstaltungen als das Sekundäre galt. Es ist im letzten Grunde nichts anderes, als eine Reaktion jenes ethischen Optimismus der antiken Welt gegen den Pessimismus des Christentums; des Selbstvertrauens der vernünftigen Menschennatur gegen die hilfsbedürftige Selbstentäußerung an das Göttliche, worin gerade das spezifisch religiöse Moment der christlichen Ethik liegt.

Die Unvereinbarkeit dieser Ideen mit den Fundamentalgedanken des Christentums wurde erst durch Augustinus und die logische Schärfe seiner Deduktionen offenbar. Der Anstoß, welchen seine dogmatische Ausgestaltung der Begriffe der Kirche, der Rechtfertigung und Versöhnung, der Freiheit und Gnade gab, hat auf alle späteren Phasen der christlichen Idee, auf die Scholastik, die reformierten Lehren und den restaurierten Katholizismus, gleich mächtig gewirkt.

Die allgemeine metaphysische Theorie des Sittlichen, die sich freilich nur in einzelnen zerstreuten Sätzen angedeutet findet, und von ihm nirgends in systematischer Bearbeitung dargelegt worden ist, kommt bei Augustinus in allen wesentlichen Stücken mit der des Paulus überein: ein ewiges, unveränderliches, im göttlichen Geiste ruhendes Gesetz, welches von ihm bald als Wille, bald als Vernunft Gottes bezeichnet wird, Vorbild und Quelle der irdischen, in stetem Wechsel begriffenen Gesetze ist und ein Abbild in der inneren Anlage des menschlichen Bewußtseins besitzt.[36] Aber trotz dieser im wesentlichen identischen Grundanschauung ist der Wert,

welchen Augustinus auf die ursprüngliche Naturanlage des Menschen zum Sittlichen legt, und seine Schätzung dessen, was aus dieser allein hervorzugehen im stande ist, weit geringer als dies bei Paulus und insbesondere bei den Lehrern der griechischen Kirche der Fall war. Es hängt dies mit seiner geänderten Anschauung vom Wesen des Menschen und seiner Lehre vom radikalen Bösen zusammen. Den paulinischen Dualismus der sinnlichen und geistigen Natur des Menschen hat Augustinus im Kampfe gegen den Dualismus der Manichäer aufgegeben.[37] Leib und Geist des Menschen sind gemäß Augustins Anschauung nach der durch den bösen Willen Adams herbeigeführten Katastrophe in gleicher Weise zum Guten unfähig. Der Sündenfall des ersten Menschen bedeutet eine Katastrophe für die Menschheit überhaupt. An den Fall Adams knüpft sich eine radikale Veränderung der menschlichen Natur. Die Nachkommen Adams besitzen nur noch die Fähigkeit zu sündigen; die Kraft, Gutes zu tun, ist ihnen verloren gegangen. Soweit der Mensch nur auf die Kräfte seiner Natur angewiesen ist, vermag er überhaupt Sittliches nicht zu produzieren, sondern im günstigsten Falle nur den äußeren Schein desselben. Die unbedingte Notwendigkeit des Dazwischentretens einer übernatürlichen Kraft, der Gnade, für das Zustandekommen wahrer Sittlichkeit hat von allen Kirchenlehrern keiner mit der Schroffheit und Ausschließlichkeit betont, wie Augustinus. In ihm tritt uns jener ethische Pessimismus, der alle sittliche Selbsttätigkeit des Menschen in dem mystischen Abgrunde göttlicher Gnadenwirkungen verschwinden läßt, in seiner schärfsten Ausprägung entgegen. Auf die Frage, ob es neben der religiösen Sittlichkeit noch eine natürliche geben könne, hat Augustinus mit dem entschiedensten „Nein“ geantwortet. Allerdings finden sich auch Spuren einer milderen, der früheren Periode des augustinischen Denkens zugehörigen Ansicht.[38] Augustinus gibt zu, daß der Seele der Charakter des Vernünftigen nie ganz habe geraubt werden können und daß darum manchen Handlungen der Nichtgerechtfertigten das Lob einer äußeren Gesetzmäßigkeit nicht versagt werden könne; aber alles Tun erhalte seinen Wert doch nur aus der Einheit des gesamten inneren Zustandes, und diese Quelle

sei ohne die Mitwirkung der göttlichen Gnade stets getrübt.

Und von diesen Anschauungen aus erläßt nun Augustinus jenes berühmte, vielumstrittene Verdammungsurteil gegen alles, was im heidnischen Altertum, überhaupt außerhalb des Christentums, mit dem Scheine des Sittlichen auftritt: „die Tugenden der Heiden sind nur glänzende Laster“. Jene Paradoxie der Stoiker, daß es in Bezug auf das Verhältnis des Einzelnen zum Sittlichen nur ein einfaches Entweder-Oder gebe, kein Weniger oder Mehr, und daß alles, was der Unweise tut, Sünde sei, richtet Augustinus vom christlichen Standpunkte aus mit der größten Entschiedenheit gegen alles Nichtchristliche.[39] Er deutet daher nicht ohne künstliche Sophistik jene Stelle des Römerbriefes in seinem Sinne um,[40] läßt in Ansehung der Heiden nur einen größeren oder geringeren Grad von Verdammungswürdigkeit gelten und hält im übrigen streng daran fest, daß ohne Glauben und Gnade schlechterdings keine vor Gottes Augen irgend wertvolle Sittlichkeit zu stande komme.

Zugleich aber drückt auf den augustinischen Begriff von der durch Christi Erscheinung vollzogenen Erlösungstatsache und der durch die Kirche ganz ausschließlich erfolgenden Heilsvermittlung in viel höherem Grade als es etwa schon bei Paulus der Fall sein konnte, die Erfahrung des sittlichen Lebens; die Tatsache, daß auch nicht alle Christen nach dem Vorbilde ihres Erlösers vollkommen sind und der Kampf gegen das Böse mit dem Empfang der kirchlichen Gnadenmittel keineswegs zu Ende. Und so ergibt sich für Augustinus als Ergänzung zu seiner Lehre von der Erbsünde die Lehre von der Prädestination. Die Menschheit als solche ist um Adams willen der Verdammnis geweiht. Auch die ungeheure Tat der Erlösung hat nicht vermocht, dies Unheil völlig aufzuheben. Die Gnade, ohne welche der Mensch auch nach der Erlösung zu allem Guten unfähig bleibt, wird nicht allen zu teil, sondern nach Gottes grundlos freiem Ratschlusse nur einer beschränkten Zahl, den Auserwählten. Sie sind es, an denen sich das Werk der Heiligung und Erlösung vollzieht; die übrigen, denen sich keine rettende Hand reicht, sind ewigem Verderben verfallen.

Ein furchtbares Zugeständnis für das Christentum, welches die Welt vom Bösen zu erlösen verheißen hatte, wenn so ungeheure Zurüstungen, wie die Menschwerdung und das stellvertretende Strafleiden Gottes selbst nur einem beliebigen Bruchteil der Menschen wirklich das Heil erwirken können! Auch das Christentum steht vor den gleichen Tatsachen wie jede andere natürliche Ethik: es gibt Gute und Böse, Weise und Toren, Erwählte und Verworfene sowohl da, wo die natürliche Vernunft regiert, als wo die Erlösungsgnade durch die Menschheit fließt. Im Gegenteil: man muß sagen, die natürlichen Erfahrungen der Menschheit werden durch die augustinische Auffassung noch verschärft. Denn Augustinus tritt mit seinen mystischen und supranaturalistischen Ideen in den entschiedensten Gegensatz zu jener antiken Anschauung, welche die vernünftige Erkenntnis des Guten schon mit der sittlichen Vollkommenheit identifiziert hatte. Das Wissen um die sittliche Norm ist ihm nur der Anfang, keineswegs die Vollendung der Sittlichkeit. In dem Maße als der Mensch des Sittengesetzes bewußt wird, beginnt er auch seine Unfähigkeit zur Erfüllung desselben zu empfinden; ja dies Bewußtsein verstärkt nur die Macht des Bösen und hilft dem Menschen nicht das mindeste zur Ueberwältigung desselben.[41]

Hier läßt sich am deutlichsten erkennen, welche Umkehrung die Ideen der antiken, namentlich der stoischen Philosophie in der Denkweise Augustins und der von ihm systematisierten christlichen Glaubenslehre erfahren haben. Daß das Sittliche nichts anderes sei, als das im wahren Sinne Natürliche; daß die sittliche Norm nichts anderes ausdrücke als was der menschlichen Natur gemäß sei — das war die Grundanschauung der Stoiker gewesen, und sie drückte, wenn auch in den Formeln einer bestimmten Schule, eigentlich die Meinung der ganzen antiken Welt aus. Nun ist der Satz, das Sittliche sei das Naturgemäße, in dem einen Sinne ebenso unbestreitbar wahr, als er in einem anderen völlig falsch ist. Es kommt eben ganz und gar auf die Fassung des Begriffes der Natur an; und wenn das Altertum vorzugsweise dazu neigte, den Einklang und die Beziehung zwischen den Begriffen sittlich und natürlich zu sehen, so hat dagegen das Christentum schroff

den Gegensatz zwischen beiden hervorgekehrt. Die Formel bleibt die gleiche; aber die Bedeutung derselben und die aus ihr folgenden Konsequenzen verändern sich völlig. Auch die christliche Theorie betrachtet die sittliche Norm noch als natürliches Gesetz; aber jene ursprüngliche Natur, in welcher das Bewußtsein dieses Gesetzes als eine lebendige geistige Kraft wirkte, ist durch eine gähnende Kluft von jener menschlichen Natur geschieden, welche uns die tägliche Erfahrung aufweist. Was schon der antiken Philosophie gelegentlich zum Bewußtsein gekommen war, daß Sittliches und Natürliches nicht schlechthin zusammenfallen: dies Gefühl einer Naturentfremdung des Sittlichen bricht in der christlichen Anschauung mit Macht durch. Nun entsteht, was man die Heteronomie der christlichen Ethik genannt hat — eine Anschauung, welche allerdings in der kirchlichen Praxis noch viel mehr als in der kirchlichen Theorie zur Geltung gekommen ist. Formell bleibt zwar die Beziehung des Sittlichen auf die Natur des Menschen bestehen; denn der menschliche Geist muß schon als Abbild des göttlichen, des Trägers der sittlichen Norm, die Spuren des Sittengesetzes in sich tragen; aber diese Anerkennung bedeutet im ganzen doch nicht viel. Denn die Einigung des Natürlichen und Sittlichen wird in eine graue Vorzeit zurückverlegt; das Ideal der vollendeten Sittlichkeit und sittlichen Natürlichkeit an den Anfang der menschheitlichen Entwicklung gesetzt, und für die gegebene Welt lediglich der schroffste Gegensatz des Natürlichen und Sittlichen statuiert. Je stärker man sich nun die Verderbnis der menschlichen Natur dachte, je mehr man aus ihr alle Befähigung zur Sittlichkeit hinwegnahm, umso fremder mußte jenes Naturgesetz des Sittlichen dem Menschen gegenüberstehen, umsomehr mußte das, was ursprünglicher Ausdruck seines eigenen Wesens gewesen war, ihm nun lediglich als Gesetz, als Gebot einer fremden Autorität erscheinen.

Hier sei zunächst noch ein weiteres Verdienst Augustins um die Entwicklung der ethischen Begriffe hervorgeboben. Dies ist seine nachdrückliche Betonung der Rolle, welche der menschliche Wille beim Zustandekommen des Sittlichen spielt. Es kann hier natürlich nicht auf die Menge exegetischer und

dogmatischer Fragen eingegangen werden, die sich an den augustinischen Begriff des Willens und seine Stellung im theologisch-philosophischen System anknüpfen — eine der dornenvollsten Stellen in dem an heiklen Kontroversen wahrlich nicht armen Verlaufe der Dogmengeschichte. Nur das für die allgemeine Vertiefung der sittlichen Erkenntnis Wichtigste ist hier zu betonen.[42]

Dies betrifft nicht die metaphysische, sondern die psychologische Seite der Frage nach dem Ursprung des Sittlichen. Und in dieser Beziehung ist Augustinus sich gleich geblieben während der beiden Phasen, welche die Hauptunterschiede seiner Anschauungsweise hervortreten ließen: im manichäischen und im pelagianischen Streite. Stets hat er energisch den Gedanken hervorgehoben, daß das Sittliche hauptsächlich in der Absicht und Gesinnung des Handelns liege, und daher der wesentlichste Faktor im ethischen Leben der Wille sei.

Freilich liegt ihm im Kampfe gegen Pelagius die Entscheidung zwischen Gut und Böse nicht mehr im Willensakte des einzelnen, handelnden Menschen, sondern ist in einer für das ganze Geschlecht verhängnisvoll maßgebenden Weise erfolgt im Falle des ersten Menschenpaares — eine Fassung, bei welcher trotz aller Restriktionen und Deutungsversuche Augustins von einer Wahlfreiheit des Willens nicht mehr gesprochen werden kann.[43] Allein es ist charakteristisch für Augustins Anschauung, daß er sich gleichwohl bemüht, die Beziehung des Sittlich-Guten und Sittlich-Bösen auf den Willen in Kraft zu erhalten. Der freie Wille ist bei dem Sünder nicht in dem Grade verloren, daß nicht vielmehr alle durch denselben sündigen. Der freie Wille wird auch durch die Gnade nicht aufgehoben, sondern aufgerichtet, weil die Gnade den Willen heilt, damit durch denselben die Gerechtigkeit frei geliebt werde.[44]

Es ist klar, daß es nur eine Inkonsequenz ist, wenn auf dem Boden dieses Systems, welches nur die unbedingte Verderbnis des natürlichen Menschentums auf der einen Seite, das willkürlich freie Schalten der Gnade auf der anderen Seite kennt, von Verdienst und von Lohn gesprochen wird, wie Augustinus tatsächlich tut. Aber gerade diese Inkonsequenz

zeigt, wie unvertilgbar im Bereiche des ethischen Denkens die Annahme einer Kausalität der menschlichen Person und ihres Willens ist.

Und so ergibt sich aus diesen schwierigen Kontroversen wenigstens *eine* Errungenschaft, nämlich die Hervorhebung der Absicht und Gesinnung des Handelns als des entscheidenden Moments bei der sittlichen Beurteilung, und hierin sind alle späteren Kirchenschriftsteller dem Augustinus gefolgt.[45]

Pelagius und sein Gegner Augustinus, beide in ihrer Art typische Gestalten, bezeichnen, wie schon bemerkt worden ist, die beiden Extreme, zwischen welchen sich die Auffassung des Verhältnisses zwischen dem rein Ethischen und dem Religiösen, zwischen der selbständigen sittlichen Kraft und Anlage des Menschen und der von oben kommenden Gnadenwirkung, in der christlichen Philosophie bewegt hat. Es wäre irrig, in diesen beiden Persönlichkeiten bloß die Akteurs eines kirchlich-dogmatischen Schulstreites zu sehen und zu verkennen, daß der zwischen ihnen zum Vorschein gekommene Gegensatz, abgesehen von seiner zufälligen Einkleidung in die Lehrformeln der damaligen Kirche, eine allgemeine und prinzipielle Bedeutung für die Geschichte der Ethik besitzt. Denn wie man auch über die Abgrenzung der Gebiete des Ethischen und des Religiösen denken mag: soviel zeigt die ganze bisherige Erfahrung mit unwidersprechlicher Gewißheit, daß zwischen beiden Lebensäußerungen der Menschheit ein eigentümlich antinomisches Wechselverhältnis besteht; daß beide Gebiete in den verschiedensten geschichtlichen Gestaltungen fortwährend ineinander übergreifen und auch wieder sich voneinander zu lösen suchen. Eine prinzipielle und allgemein gültige Entscheidung ist der Natur der Sache nach unmöglich: es sind daher jene einzelnen hervorragenden Persönlichkeiten, in deren Widerspruch das Problem sich sozusagen individualisiert, eben als typische Vertreter des in der Sache selbst liegenden Gegensatzes aufzufassen. Dieser Gegensatz aber ist älter als das Christentum und wird alle konkreten Formen desselben überdauern. Denn was Augustinus und Pelagius voneinander trennte, das war, auf seinen allgemeinsten Ausdruck gebracht, nichts anderes, als was die spezifische Diffe-

renz zwischen Plato und Aristoteles in der Ethik begründet hatte; das wiederholt sich durch den ganzen Verlauf der späteren Entwicklung in den Gegensätzen zwischen Bernhard und Abälard, zwischen Thomisten und Scotisten, zwischen Luther und Erasmus, zwischen Pascal und Bayle, zwischen Schleiermacher und Fichte. Mag der allgemeine Gedankenzusammenhang, in welchem die Differenz zum Ausdruck kommt, auch wechseln, mögen die Formeln, um die sich der Streit bewegt, auch noch so verschieden lauten: die Frage zeigt im Grunde doch immer das gleiche Doppelantlitz der Welt und des Menschen, der bald im Gefühl der Schwäche nach den geheimnisvollen Weltmächten ausschaut, nach ihnen drängt, an ihnen hängt, um die Vollendung, welche ihm vorschwebt, zu erreichen, und dann in trotzigem Selbstgefühl das Höchste der eigenen Kraft vertraut, als könne nimmer von außen oder oben kommen, was nicht sie selber ihm gewährt.[46]

Es versteht sich nach allem Gesagten von selbst, daß eine wirklich abschließende Entscheidung in dem Streite zwischen Augustinismus und Pelagianismus nicht möglich war. Die Einseitigkeit aber, mit welcher in jenem Streit die beiden entgegengesetzten Standpunkte geltend gemacht worden waren, mußte zunächst auf eine den praktischen Interessen der Kirche mehr entsprechende vermittelnde Formel führen. Eine nähere Erörterung dieser zum Teil sehr schwächlichen und inkonsequenten Ausgleichsversuche hat für unseren Zweck keinen Wert; es genügt, darauf hinzuweisen, daß aus sehr begreiflichen Gründen der Zeitlage und der Entwicklung des Kirchentums im allgemeinen nicht der Gesichtspunkt des Pelagius akzeptiert, sondern nur die Theorie des Augustinus etwas gemildert wurde. Die Theorie von der Erbsünde war zur Begründung der Kirchenlehre bereits unentbehrlich geworden; denn auf ihr beruhte ja die Fundamentaltatsache der Erlösung, welche Pelagius zwar anerkannt, aber aus den Voraussetzungen seines Systems nicht zu rechtfertigen gewußt hatte, so daß dieser Kardinalpunkt völlig in der Luft zu schweben schien. Es folgt nun die Zeit jenes allgemeinen Zusammenbruches der antiken Kultur, in welcher von einer selbständigen geistigen Arbeit ohnehin nicht die Rede sein kann, und das

Beste, was an geistigen Bestrebungen vorhanden ist, sich lediglich darauf richtet, aus der untergehenden Welt soviel als möglich zu retten. Man versteht sehr wohl, wie Johannes Scotus Erigena,[47] der, auf einsamer Höhe stehend, weit über das Dunkel jener Zeiten hinausragt, durch sein Studium der Kirchenväter des 2. Jahrhunderts, ja vielleicht durch unmittelbare Nachwirkung des Pelagius in den christlichen Schulen Schottlands, dazu geführt wird, von dem gottgegebenen natürlichen Sittengesetze zu reden, so daß der Gedanke begründet wird, er betrachte dasselbe als das Ursprüngliche, das Wesen der Religion Erschöpfende, zur Lösung der sittlichen Aufgabe Ausreichende. Aber diese Gedanken haben zu wenig selbständigen Wert und sind in ihrer Geltung sowohl bei Erigena selbst als in den Kreisen der damaligen Kirche zu vereinzelt, als daß hier Gewicht auf sie zu legen wäre. Auch was sonst in jener Zeit unsere Frage streift, wie z. B. die Gottschalkschen Streitigkeiten, hat überwiegend dogmen- und kirchengeschichtliches Interesse.

V. Kapitel

Das mittelalterliche Christentum und seine Ausläufer

---

1. Abälard

Den Denkern der alten Kirche war eines unmittelbar festgestanden: die Tatsache der Erlösung, des neuen Gottesreiches, des durch die Erscheinung Christi geänderten Verhältnisses zwischen Gott und Mensch. Die Aufgabe ihrer Spekulation war es gewesen, diese christlichen Heilstatsachen in die Totalität der Weltbegriffe, welche das antike Denken geschaffen hatte, zu verarbeiten und sie dadurch fähig zu machen, auf das antike Geistesleben nicht als ein bloßer Glaube, sondern als eine Erkenntnis, als Gnosis, als Philosophie (wie die Glaubenslehre nicht selten von griechischen Kirchenschriftstellern bezeichnet wird) zu wirken und sich den konkurrierenden Systemen der antiken Weisheit gegenüber als die höchste, abschließende zu behaupten. Aus diesem Wettbewerb mit der Philosophie, aus diesem Bestreben, die führenden Grundvorstellungen des christlichen Glaubens logisch durchzuarbeiten und in ihre Konsequenzen zu entwickeln, alle damit nicht harmonierenden Bestandteile des antiken Denkens aber auszumerzen, war das Dogma der alten Kirche, ja man kann sagen, ihre gesamte Weltanschauung hervorgewachsen. Dieses kirchliche Lehrsystem war im Abendlande mit der Tätigkeit des Augustinus in seinen Grundzügen vollendet.

Es folgt im 5. Jahrhundert der ungeheure Zusammenbruch des römischen Reiches im Westen — jener militärisch-politischen Organisation, welche jahrhundertelang, aller ihrer Schwächen ungeachtet, gleichbedeutend mit der Zivilisation

gewesen war; eine lange Zeit voll Kampf und Zerstörung, in der allein die Kirche, in ihrer festgefügten Organisation allen Stürmen trotzend, Reste des antiken Schrifttums, Trümmer höheren geistigen Lebens bewahrt. Notdürftige Erhaltung des Geretteten, mühsame Verpflanzung desselben auf ein ganz anders geartetes Volkstum, auf völlig umgestaltete Lebensverhältnisse — damit ist durch lange Jahrhunderte hindurch die gelehrte Tätigkeit, welche nun ausschließlich in den Händen des Klerus lag, gekennzeichnet. Die Kirche, wie arm auch zuzeiten der Inhalt ihres eigenen Lebens sein mochte, wird die ausschließlich herrschende und führende Geistesmacht. Diese geistige Macht auf alle Weise, namentlich auch durch eine weitgehende Herrschaft über die weltliche Macht, zu befestigen, jeden Zweifel an der göttlichen Mission der Kirche, an der absoluten, objektiven Realität des Glaubensinhalts auszuschließen, ist ein Ziel, dem die Kirche durch alle Wandlungen, welche ihr äußeres und inneres Leben im Laufe der Jahrhunderte erfährt, unverändert nachstrebt. Dieses Streben ist für die Kirche mit einem eigentümlichen inneren Widerspruch behaftet, den sie immer gefühlt, aber nie ganz zu beseitigen vermocht hat. Er wurzelte ja zu tiefst in ihrer eigenen Vergangenheit, in jener Verknüpfung des Christentums mit dem antiken Geistesleben, aus dem die Kirche, ihre Litteratur, ihre Dogmatik, erwachsen waren. Die Kirche fürchtete das Heidentum. Sie hatte es gebrandmarkt als eine Zeit des Irrtums und der Abgötterei; sie suchte sich, und ihre Litteratur und ihre Gedankenwelt an die Stelle der Antike zu setzen, um jenes herrliche Phänomen nach Kräften zu verschleiern, im Nebel der Vergangenheit entschwinden zu lassen. Aber sie konnte nichts daran ändern, daß alle die großen Träger des christlichen Gedankens der Vergangenheit erfüllt waren mit den Bildungsstoffen der antiken Welt; nichts daran ändern, daß die Sprache, welche sie selbst redete und durch ihre Universalität zur allgemeinen Bildungssprache des westlichen Europa gemacht hatte, den Zugang zu allen Resten der antiken Litteratur, so viele sich in den Stürmen der Wanderzeit da und dort erhalten hatten, vermittelte; und sie konnte nicht verhindern, daß immer wieder und wieder neugierige, von ihr

selbst gelehrig gemachte Hände jenen Schleier zu lüften versuchten, um die Herrlichkeiten der antiken Geisteswelt nicht nur in der kirchlich zugemessenen Form, sondern in ihrer ganzen eigenen Fülle zu schauen.

Kaum hatte das bisherige dumpfe Dahinleben der Völker einer erhöhten geistigen Regsamkeit Platz gemacht, kaum war die Möglichkeit einer genaueren, freilich immer noch sehr mangelhaften Kenntnis des klassischen Altertums gewonnen worden, so drängt sich auch schon der Vergleich zwischen den geschichtlichen Erfolgen des Christentums und dem Werte der antiken Kultur mit Macht auf, und mit ihm auch alsbald wieder die Frage, mit welcher die alte Kirche im 5. Jahrhundert abgeschlossen zu haben schien, was menschliche Kraft für sich, ohne die Heilsveranstaltungen der Kirche oder göttliche Gnadenwirkungen, im sittlichen Leben vermöge.

Ein französischer Kleriker, Abälard, war es, der im 12. Jahrhundert diese Frage — es ist die Lebensfrage der christlichen, der religiösen Ethik überhaupt — zuerst wieder und von einer neuen Seite anfaßte.[1] In dem bisherigen Bewußtsein der Kirche war es gegeben gewesen, daß das Christentum, als auf einer unmittelbaren Tat Gottes beruhend, etwas schlechthin Einziges, von allen vorausgehenden Bildungen Unterschiedenes sei. Diese unmittelbare Gewißheit ist für Abälard entschwunden: indem er nach Gründen für diesen Vorzug des Christentums sucht, verfällt er darauf, sich nach den Wirkungen desselben umzusehen, und das konkrete historische Christentum, welches ihn die Erfahrung seiner eigenen Zeit kennen lehrte, mit dem Besten der vorausgegangenen Zeit, d. h. der antiken Weisheit, zu vergleichen. Dieser Vergleich fällt, wenn man vom kirchlichen Standpunkt aus sprechen will, für das Christentum so ungünstig als möglich aus. Die alte Idee des hellenisierenden Christentums von einer in aller geschichtlichen Entwicklung lebendigen Vernunft erscheint bei ihm geradezu in polemischer Zuspitzung, wenn er die Bedeutung des Evangeliums auf die Verbreitung einer schon vorher dagewesenen Aufklärung in religiösen Dingen reduziert. Jene Minorität aber, welche im Altertum die Quintessenz der christlichen Religion in der Form philosophischer Erkenntnis

besaß, war den Christen nicht nur an Wissen gleich, sondern übertraf sie sogar in der sittlichen Praxis.

In diesen Anschauungen Abälards tritt ein Gegensatz gegen die in der Kirche herrschend gewordene Theorie hervor, welcher einen Grundgedanken des Pelagius nicht nur aufnimmt, sondern noch bedeutend verschärft. Schon dem Altertum hatte die intime geistige Verwandtschaft zwischen dem Christentum, wie es sich in der Wechselwirkung mit der griechisch-römischen Welt gestaltete, und dem Gedankenkreise der antiken Philosophie Kopfzerbrechen gemacht. Manche Kirchenlehrer, wie Justinus und Clemens von Alexandrien, erfüllt vom Geiste griechischer Weisheit, nahmen keinen Anstand, diese Verwandtschaft offen einzugestehen und auf ihre Weise zu erklären. Der göttliche Geist, die Weltvernunft, konnte in der Welt niemals abwesend sein und hat Männer wie Sokrates und Plato ebenso erleuchtet wie die jüdischen Propheten. Aber Vertreter der schärferen Tonart und engeren Geistes, auch geringerer Gelehrsamkeit, wie Tertullianus und Augustinus, konnten sich mit dieser Auffassung, welche dem Christentum seine Einzigkeit zu rauben drohte, nicht befreunden. Sie erklärten jene Uebereinstimmungen vielmehr als ein von den Philosophen unter der Inspiration böser Geister an den heiligen Büchern verübtes Plagiat. Im Sinne der kirchlichen Herrschaft und der Theorien, welche diese zu stützen geeignet waren, müssen diese Gegner der heidnischen Weisheit als die scharfblickenderen bezeichnet werden.

Die Bedeutung des spezifisch-religiösen Moments, der übernatürlichen Gnadenwirkungen, durch welche das Christentum eine von der des natürlichen Menschen schlechthin verschiedene Sittlichkeit zu schaffen behauptet hatte, fällt dahin, wenn der göttliche Geist auch außerhalb der christlichen Kirche in der Menschheit wirksam ist; fällt mit einem so warmen Urteil über die vorchristliche Sittlichkeit im Vergleich zur christlichen. Das Religiöse ist dann nicht mehr eine Zugabe und Steigerung des Sittlichen, sondern überall, wo die angeborene sittliche und vernünftige Natur des Menschen sich geltend macht, da ist auch die Religion und das Heil. Woran das spätere Altertum, auch die Philosophie, zu verzweifeln begonnen hatte,

und was das aus dem Grunde einer solchen Zeitstimmung hervorgewachsene Christentum von vornherein negiert hatte, nämlich die Möglichkeit, den sich selbst überlassenen Menschen zu ethisieren — das wird nun von Abälard gerade im Hinblick auf die Macht des vernünftigen Denkens, welche in der antiken Philosophie zum Vorschein gekommen war, entschieden behauptet.

Damit stimmt die Haltung der Christologie Abälards, deren Gegensatz gegen die Satisfaktionstheorien des Augustinus und Anselmus nicht zu übersehen ist. Denn obwohl er in manchen Aeußerungen, namentlich in seinem Kommentar zum Römerbrief, auch von einer objektiven Wirkung des Leidens Christi bei Gott zu Gunsten der Menschen und der Vergebung der Sünden spricht, so liegt bei ihm doch das Hauptgewicht auf der psychologischen Wirkung des Tuns und Leidens Christi. Durch dieses große Vorbild, durch die persönliche Lebensgemeinschaft mit ihm, dem Sündlosen und Vollkommenen, wird im Menschen die Liebe wach; durch die Liebe wird er gerecht, d. h. sittlich, und dem Gerechten verzeiht Gott die Sünde und gewährt die Seligkeit.[2]

Freilich klingen seine Sätze im Zusammenhang des Ganzen gedämpfter und gemilderter als es die prägnante Hervorhebung des Entscheidenden in einer heutigen Darstellung zunächst vermuten läßt.[3]

Man darf eben nicht übersehen, daß bei einem Theologen des 12. Jahrhunderts der konsequenten Ausbildung einer kritischen oder natürlichen Theologie nicht bloß äußere Hemmnisse der erdrückendsten Art, sondern auch innere Schwierigkeiten entgegenstanden. Trotz der Unabhängigkeit seiner Gesinnung hat doch auch Abälard eine Menge von Bestandstücken der kirchlichen Dogmatik nicht nur in seiner Darstellung sondern auch in seinem theologischen Denken noch festgehalten. Aber die Schicksale Abälards und der von ihm vertretenen Richtung zeigen ganz deutlich, daß man auf Seite der kirchlichen Orthodoxie keineswegs unempfindlich war gegen die Gefahr, welche solche Theorien über das gesamte kirchliche System zu bringen im stande waren.[1] Das Thema, welches Abälard in diesen Sätzen anschlägt, hat so lange nach-

geklungen, bis es endlich im 18. Jahrhundert zum herrschenden einer ganzen Zeit wurde. Denn wenn auch zunächst der große Zug der Entwicklung darüber hinweggeht, so treten seine Spuren doch in den späteren Zeiten der Scholastik alsbald wieder hervor, um nur vorübergehend in dem mächtigen dogmatischen Eifer der Reformationsperiode zu verschwinden, bald aber gerade aus der eingetretenen Spaltung der Bekenntnisse und der Kirchen neue Nahrung zu ziehen, und seit Bayle immer gewaltiger anschwellend, schließlich die Vertreter der orthodoxen Ansicht völlig zu übertönen.[5]

Gleichwohl stehen die kühnen Ideen Abälards schon damals nicht so vereinzelt, als es nach der gewöhnlichen Art und Weise, diese Dinge zu betrachten, wohl scheinen möchte. Man weiß, daß Anschauungen dieser und verwandter Art, nicht als durchgearbeitete Theorien, sondern als gelegentliche Ergebnisse freien Nachdenkens und persönlicher Erfahrung, an den verschiedensten Punkten der mittelalterlichen Welt trotz aller Wachsamkeit und Strenge des hierarchischen Kirchenregiments immer wieder auftauchten. Auch die philosophisch-theologische Wissenschaft vermochte selbst in ihren bedeutendsten Vertretern sich nicht gänzlich von dem Eindruck zu befreien, welchen Abälards Argumente gemacht hatten.[6]

Aber die Kühnheit, mit welcher Abälard vorgegangen war, um das supranaturale und religiöse Moment ganz im ethischen und natürlichen verschwinden zu lassen, findet sich in der späteren Entwicklung kaum wieder; die allgemeine Tendenz geht vielmehr dahin, beides nebeneinander zu stellen, und eine vermittelnde Formel zu finden, welche diese Doppelstellung rechtfertigt.[7] Das ist selbst der Fall bei demjenigen unter den Späteren, welcher am meisten Verwandtschaft mit Abälard zeigt, ja denselben wohl geradezu wiederholt hat: bei Roger Bacon nämlich;[8] es tritt am bestimmtesten hervor bei Wilhelm von Auvergne[9] und Thomas von Aquino[10] und bildet das treibende Motiv, welches später bei den Scotisten und in der Schule Occams zur Ausbildung der Lehre von der zweifachen Wahrheit geführt hat.[11]

2. Thomas von Aquino

Der geschichtlich wichtigste und großartigste Versuch einer systematischen Begründung der gesamten Ethik ist im Mittelalter durch Thomas von Aquino unternommen worden. Wie der gesamte Aufschwung der scholastischen Philosophie im 13. Jahrhundert, steht auch er unter dem Einflusse des wiedergefundenen Aristoteles. Den Eindruck, welchen seine ethischen Schriften hervorriefen und das Bedürfnis, deren Anschauungen mit den in der Kirchenlehre enthaltenen ethischen Ideen in Harmonie zu bringen, werden wir wohl als das Motiv dieser in ihrer Art einzigen Systembildung anzusehen haben.[12]

Die metaphysische Grundlage des Sittlichen hat seit Augustinus keine wesentliche Veränderung erfahren; zum Teil mit direkter Berufung auf diesen entwickelt die Summa[13] die Begriffe des ewigen, des natürlichen und des menschlichen Gesetzes, der mosaischen und der christlichen Offenbarung, als Quelle des Sittlichen — Begriffe, welche sämtlich schon bei Augustinus vorgebildet sind und hier nur in systematischer Verbindung und genauer Abgrenzung auftreten. Diese Bestimmungen haben bis in die neuere Philosophie herein ihre Geltung behauptet, und in der einen oder anderen Form haben manche der an sie sich knüpfenden Fragen noch die Denker des 17., ja des 18. Jahrhunderts beschäftigt. Zum großen Teil sind diese Anschauungen Erbstücke der antiken Philosophie, modifiziert durch die mit dem Christentum eingetretene Neugestaltung des Begriffes der Gottheit und ihres Verhältnisses zur Welt. Denn es sind im Grunde nur Wiederholungen alter stoischer Definitionen, wenn als das ewige, höchste und absolute Gesetz der göttliche Verstand bezeichnet wird, welcher das Universum regiert; und wenn das natürliche Gesetz als das in den einzelnen Geschöpfen zur Erscheinung kommende ewige Gesetz erklärt wird. Je nach der Beschaffenheit der verschiedenen Gattungen von Wesen ist die Form des natürlichen Gesetzes verschieden; aber alles Existierende steht durch das in ihm vorhandene natürliche Gesetz in gleicher Weise

unter dem ewigen. Wir haben also die vollständige Anerkennung der bereits von den Stoikern ausgesprochenen Stufenleiter der Motivation; nur daß jenes dort bemerkte, aus ihrer pantheistischen Grundvoraussetzung fließende, Schwanken zwischen Immanenz und Transzendenz hier durch eine reinliche Scheidung beider Gebiete aufgehoben erscheint.[14]

Dem im menschlichen Bewußtsein unmittelbar vorhandenen natürlichen Gesetze steht das positive Gesetz gegenüber, welches ebensowohl ein göttliches als ein menschliches ist. Die Notwendigkeit des ersteren ist gegeben durch die Trübung, welche das natürliche Sittengesetz im Menschen erfahren hat, und die Thomas nach paulinischer Ausdrucksweise bisweilen ebenfalls ein Gesetz nennt, das Gesetz der Sünde, oder der Begehrlichkeit; nicht minder auch durch die Unzulänglichkeit der menschlichen Gesetze, welche bloß äußere Handlungen gebieten und unter sich nicht im Einklange stehen. Das positive göttliche Gesetz ist ein doppeltes, das des Alten und das des Neuen Bundes; jenes ein Gesetz der Werke und nur Vorbereitung auf dieses, das Gesetz der Gesinnung. Die geschichtsphilosophische Abgrenzung beider gegeneinander und gegen die beiden anderen Klassen von Gesetzen, macht mancherlei Schwierigkeiten;[15] was aber das neutestamentliche Gesetz sowohl von dem alttestamentlichen als von dem natürlichen Sittengesetze bestimmt unterscheidet, ist ein Moment, welches eigentlich nicht unter den Begriff des Gesetzes gehört, nämlich die direkte Gnadenwirkung, welche der Glaube an Christus gewährt. Es tritt also schon hier in diesen Grundbegriffen hervor, daß Thomas weit entfernt ist, wie Abälard den ganzen Wert des Christentums in der Wiedererneuerung und weiteren Verbreitung des natürlichen Sittengesetzes aufgehen zu lassen, sondern daß er in der religiösen Sittlichkeit des Christentums ein Spezifisches erblickt, welches an die praktische Vernunft zwar anknüpft, aber keineswegs durch sie allein schon zur Vollendung kommt.

Eine eigentümliche Schwierigkeit erwächst für Thomas dadurch, daß sich in den Urkunden der christlichen Religion eine Anzahl positiver göttlicher Gebote finden, welche anscheinend dem natürlichen Sittengesetz zuwiderlaufen und

doch gegen den Vorwurf der Unsittlichkeit zu verteidigen sind. Hält man die Beispiele, welche Thomas erörtert, neben dasjenige, was später Bayle, zum Teil mit Beziehung auf die gleichen Fälle, im entgegengesetzten Sinne geltend gemacht hat, so wird die Aenderung der Denkart recht deutlich.[16] Thomas, für den die Realität der in den heiligen Schriften niedergelegten Offenbarungen keinem Zweifel unterliegt, ist von seinem Standpunkt aus konsequent, wenn er Gott als den Herren der Natur auch beliebig über das Naturgesetz verfügen läßt; bei Bayle hingegen, in dem das Bewußtsein um das Recht und die Hoheit der Naturordnung viel stärker ist, werden gerade solche Widersprüche zwischen dem natürlichen Sittengesetze und einem direkten göttlichen Gebote die Handhabe des Zweifels, um die Realität solcher angeblicher Offenbarungen überhaupt in Frage zu stellen. Was Thomas von jedem menschlichen Gesetze behauptet hat, daß es nur insoweit vernünftig sei, als es aus dem natürlichen Gesetze stamme, das fordert Bayle auch für alles, was sich als göttliches Gebot geben will: es hat sich auf diese Weise gewissermaßen zu legitimieren.

Diese Wendung lag Thomas natürlich ganz ferne, wie dem mittelalterlichen Denken überhaupt; denn wenn manches, was sich über diese Fragen bei den Scotisten findet, im Ausdruck auch an die spätere Aufklärung erinnert, so ist doch das Prinzip ein durchaus verschiedenes. Gleichwohl ist hier für Thomas eine ernstliche Schwierigkeit, welche er, wenn er sich ihrer überhaupt klar bewußt geworden ist, keineswegs auf eine widerspruchslose Weise zu lösen vermocht hat. Dieselbe betrifft jene in der späteren Entwicklung der Metaphysik des Sittlichen eine so bedeutende Rolle spielende Frage nach dem Verhältnis zwischen der göttlichen Intelligenz und dem göttlichen Willen.

Wenn man, wie oben gesagt, zugab, daß durch ein positives, direktes göttliches Gebot dem Menschen Handlungen befohlen werden können, welche im Widerspruch mit dem natürlichen Sittengesetze stehen, so ergibt sich, da dieses selbst nur das kreatürliche Bild des ewigen Gesetzes sein soll, die Frage, wie sich dieser Widerspruch erklären lasse, d. h. ob

das ewige Gesetz als ein unbedingt notwendiger Ausfluß des göttlichen Wesens oder nur ein zufälliger Ausdruck des freien, uneingeschränkten Willen Gottes zu denken sei. Schon Abälard hatte sich mit dieser Frage beschäftigt, und durch die seiner sonstigen Anschauung wohl entsprechende, wenn schon nicht ganz konsequente Formulierung, welche er der Antwort gab, auch hier lebhaften Widerspruch von seiten der strenger kirchlich Gesinnten hervorgerufen. Für ihn war alles Wollen und Handeln Gottes der Ausfluß einer strengen Notwendigkeit gewesen, bei welcher sich der göttliche Verstand und der göttliche Wille in völligem Einklang befinden.[17] Aber diese Anschauung entsprach dem allgemeinen Sinne der Zeit keineswegs. Der ganze Gottesbegriff, wie ihn die Scholastik ausbildet, läßt mit seiner grundsätzlichen Transzendenz das Verhältnis Gottes zur Welt und zu allem, was in derselben von Gott aus angeordnet wird, das Gepräge der Zufälligkeit tragen; und je mehr die Idee der Allmacht in den Vordergrund trat, umso schwieriger wurde es, die Konsequenzen abzuwehren, welche sich aus diesem Begriffe ergaben und die Rechte zu bestimmen, welche auch durch sie nicht verletzt werden sollten.[18]

Thomas sucht in der Frage eine Mittelstellung zu gewinnen, indem er unterscheidet zwischen notwendigen und nicht notwendigen Willensakten Gottes. Denn der Wille Gottes hat einerseits eine notwendige Beziehung auf seine Güte, als sein eigentliches Objekt; anderseits eine notwendige Schranke an dem logisch und formal Unmöglichen, welches den Begriff seines Wesens aufheben würde. So kann er weder sein eigenes Sein aufheben, noch auch seine Seligkeit und Güte. Allein damit ist nun keineswegs gesagt, daß alles Handeln Gottes durch seine Natur notwendig bestimmt sei und daß die göttliche Wirksamkeit nicht eine ganz andere Weltordnung als die gegenwärtige einzurichten vermöge. Denn ist auch das Ziel des göttlichen Handelns, nämlich Gottes Güte und Seligkeit, notwendig bestimmt, so verhält es sich doch keineswegs in gleicher Weise mit den zu diesem Ziele führenden Mitteln. Nur solche Mittel werden notwendig gewollt, ohne welche der Zweck nicht sein kann. Allein dieses Verhältnis der Notwendigkeit zwi-

schen dem Selbstzweck Gottes und den Mitteln, welche in der uns erkennbaren Welt zur Erreichung desselben verwendet werden, entzieht sich unserer Einsicht und Beurteilung. Denn die göttliche Güte ist ein Zweck, welcher die geschaffenen Dinge unverhältnismäßig überschreitet, und deshalb ist die göttliche Weisheit nicht auf irgend eine bestimmte Ordnung der Dinge beschränkt, so daß nicht ein anderer Lauf der Dinge möglich wäre.[19]

Die psychologischen Bedingungen des Sittlichen im einzelnen Menschen hat Thomas, entsprechend seiner systematischen Tendenz, eingehender behandelt, als irgend einer seiner scholastischen Vorgänger. Er entwickelt nicht bloß eine umfassende und ins kleinste Detail ausgearbeitete Tugend- und Pflichtenlehre,[20] sondern sucht für diese Untersuchungen mit Hilfe umfassender Benützung der aristotelischen und augustinischen Ideen eine psychologische Grundlage zu gewinnen. Insbesondere die Lehre von den Seelenvermögen wird bei ihm mit großer Sorgfalt ausgebildet.[21] Noch viel mehr aber als in der metaphysischen Grundlegung zur Ethik tritt hier der dualistische Charakter des ganzen Systems zu Tage, welches beständig zwischen Natürlichem und Uebernatürlichem schwankt, beides begrifflich zu trennen sucht und doch in der Anwendung immer wieder zusammenwirft.

Das zeigt sich schon in der Definition des Sittlichen selbst. Dieses bestimmt Thomas, im Anschluß an Augustinus, nach der psychologischen Seite seiner Erscheinung hin als eine gute Beschaffenheit des Geistes, vermöge welcher wir recht leben, die niemand mißbraucht und die Gott in uns ohne uns wirkt.[22] Dieser Definition fügt er allerdings die Bemerkung bei, daß sie sich ihrem vollen Wortlaute nach nur auf die höchste Form des Sittlichen, die eingegossene Tugend beziehe; mit Hinweglassung des Beisatzes „ohne uns“ aber werde sie auch auf die erworbene Tugend anwendbar, welche Gott, der in der Natur und in jedem kreatürlichen Willen wirkt, gleichfalls in uns setzt, aber nicht ohne unsere mitwirkende Tätigkeit. Wir finden in diesen Bestimmungen zwei Arten von Tugenden, welche beide, freilich in verschiedener Weise, auf Gott als ihren eigentlichen Urheber zurückgeführt werden. Wenn im

thomistischen System überhaupt für eine natürliche Sittlichkeit Raum sein soll, so kann sie nur im Bereiche der erworbenen Tugend liegen. Für diese sind gewisse Voraussetzungen im Menschen selbst gegeben: die ursprüngliche Allgemeinheit des natürlichen Sittengesetzes hat sich in der allgemeinen menschlichen Anlage erhalten.[23] Was metaphysisch betrachtet als ewiges Sittengesetz erscheint, das findet sich psychologisch genommen im Menschen in der Form des Gewissens, der praktischen Vernunft, der Synteresis. Diese bezeichnet eben nichts anderes, als die natürliche Beschaffenheit des Menschen als eines Vernunftwesens, welcher die Prinzipien des Handelns in ähnlicher Weise angehören und einwohnen, wie die intelligiblen dem Intellekt. „Sie ist der Inbegriff der jedem sittlichen Urteil zu Grunde liegenden und dem Bewußtsein natürlich eingepflanzten Grundwahrheit, die ein affirmatives Verhalten zum Guten, ein negatives zum Bösen unmittelbar anzeigt.[24]

Allein diese Anerkennung eines natürlichen Unterscheidungsvermögens für Recht und Unrecht gewinnt auf die weitere Darlegung hinsichtlich des Zustandekommens der Sittlichkeit nicht viel Einfluß. Der theologische Gesichtspunkt bleibt auch da der vorherrschende, wo die Materialien nicht aus der Kirchenlehre, sondern aus der antiken Philosophie stammen. Denn nicht das ist für die hier behandelte Frage entscheidend, ob das Schema für die Einteilung der Tugenden und Pflichten in größerem oder geringerem Umfange aus den Philosophen des heidnischen Altertums entnommen ist (eine solche Aneignung antiken ethischen Stoffes findet sich ja schon in der patristischen Literatur),[25] sondern bis zu welchem Grade die Möglichkeit des Sittlichen unabhängig von übernatürlicher Gnadenwirkung anerkannt wird. In diesem Punkte aber kommt Thomas trotz mancher Restriktionen doch im wesentlichen mit Augustinus überein. Zwar findet sich bei ihm kein Satz, welcher jenes oben angeführte Verdammungsurteil Augustins über die Tugenden der Heiden dem Wortlaute nach wiederholte, ja er scheint sogar gegen eine der augustinischen verwandte Auffassung als gegen ein Extrem zu kämpfen;[26] aber es fehlt nicht an entscheidenden Stellen, welche das rein aus

der menschlichen Selbsttätigkeit hervorgehende Gute auf ein Minimum reduzieren und jedenfalls so viel konstatieren, daß es in keinem Verhältnisse zu den ursprünglichen Anlagen des Menschen stehe. Nicht einmal das durch diese geforderte Gute ist der Mensch in seinem gegenwärtigen Zustande zu vollbringen vermögend, geschweige denn irgend ein Werk, welches vor Gott auf ein Verdienst Anspruch zu machen hätte.[27]

Dieser Mittelbegriff des Verdienstes vernichtet vollends alles, was von selbständiger Sittlichkeit noch übrig bleibt; denn er macht klar, daß auch die sogenannten erworbenen Tugenden doch im Grunde genommen ebenfalls das Resultat göttlicher Gnadenwirkungen sind. Dies versteht sich von selbst von den eingegossenen oder theologischen Tugenden, welche über die natürliche Beschaffenheit des Menschen hinausliegen und von deren Besitz die Erreichung seines übernatürlichen Zieles bedingt ist.

Es stellen sich also, sieht man genauer zu, alle die zahllosen Distinktionen, deren sich Thomas bedient, um die verschiedenen Gebiete des Sittlichen und die verschiedenen Arten der Gnade zu scheiden — Distinktionen, die er teils vorgefunden, teils selbständig ausgebildet hat — von seiten des hier verhandelten Problems als im letzten Grunde wertlos dar. Es wäre ein Irrtum zu glauben, daß ein wirklicher Unterschied zwischen natürlicher und übernatürlicher Sittlichkeit bestehe: wo Sittliches zu Tage kommt, ist es immer eine Wirkung der Gottheit, der Quelle alles Guten, vor deren allumfassender Macht das Geschöpf und sein Tun verschwindet. Wie bei Augustinus, so sind es auch bei Thomas nur Ausflüchte, deren sachlicher und logischer Wert ein sehr geringer ist, wenn er der übergreifenden Allmacht Gottes gegenüber die Selbständigkeit des Menschen noch soweit retten will, als nötig ist, um wenigstens die Verantwortlichkeit desselben zu begründen. Er fühlt, wie man wohl bemerkt, recht deutlich, daß dies Moment nicht aus dem sittlichen Tatbestand verschwinden dürfe, und er ringt mit aller Kraft danach, es nicht untergehen zu lassen.

Seltsames Zusammentreffen scheinbar entgegengesetzter Gedankenreihen! Dieselbe Schwierigkeit, dieselbe Antinomie,

unter welcher das System der kirchlichen Ethik in seiner ausgebildetsten Form zu leiden hat, drängt sich auch den naturalistischen Auffassungen des Sittlichen auf. Die Namen und Begriffe sind freilich andere; aber der Inhalt tatsächlicher Erfahrung, der sich in beiden Theorien ausprägt, erweist sich in wesentlichen Stücken als identisch. Was der religiös bewegte Mensch mit dem Begriffe der Gnade bezeichnet, und was er als die letzte und ausschlaggebende Entscheidung für die Gestaltung seines sittlichen Lebens empfindet, das ist nichts anderes, als Ausdruck für eine Tatsache, welche in seiner Weise ganz ebenso auch der Rationalist empfindet und anerkennen muß: daß das Zustandekommen des Sittlichen im Leben der Einzelnen von Bedingungen abhängig sei, welche sich zwar in fühlbarster Weise geltend machen, aber der direkten Beeinflussung durch den Willen des Subjekts sich gänzlich entziehen. Was der Fromme als Gnadenwirkungen bezeichnet, dafür wird der Naturalist ganz andere Namen haben: er wird auf angeborene Dispositionen, auf Temperamentsunterschiede, auf die charakterbildenden Einflüsse der Erziehung, der Umgebung, der Schicksale hinweisen; aber die Hauptsache bleibt für beide gleich. Es ist das Gefühl, daß zwischen dem sittlichen Ideal und der notwendig aus diesem sich ergebenden Selbstbeurteilung ein unbekanntes Etwas stehe, was nicht aus dem Menschen, wenigstens nicht aus seinem Bewußtsein kommt, und zwar die sittliche Beurteilung nicht aufzuheben vermag, aber die letzte Entscheidung über den sittlichen Wert oder Unwert des Menschen einer Macht anheimgibt, die gleich geheimnisvoll bleibt, wie man sie auch nennen mag und deren Wirkungen von allem menschlichen Eingreifen unabhängig sind.[28]

3. Die Nominalisten

Die weitere Entwicklung dieser Lehren in der scholastischen Philosophie bietet nun insoferne ein eigentümliches Interesse, als sie zwar die in der Kirche feststehende Grundanschauung in keinem wesentlichen Stücke modifizierte, wohl aber durch logische Operationen auf einen Punkt gelangte, wo ihr nicht

mehr wie dem Thomismus der Inhalt der Kirchenlehre als das zugleich Vernünftige und darum allein Mögliche erschien, sondern wo auch das Entgegengesetzte gleiche Wahrscheinlichkeit für sich in Anspruch nehmen konnte.

Es ist dies eine Lehrentwicklung, welche allerdings als der erste Schritt zur Auflösung der Scholastik betrachtet werden kann, wenn man das Ziel derselben in der philosophischen Begründung der Kirchenlehre und dem Erweise des Zusammengehens von Vernunft und Glauben erblickt, anderseits aber auch in mehr als einer Beziehung nur die Keime zu voller Entfaltung bringt, welche in den vorausgehenden Systemen, insbesondere bei Thomas, schon vorhanden waren.[29] Der spekulative Antrieb zu dieser Richtung geht von rein dialektischen Erwägungen aus in Betreff dessen, was durch syllogistische Methoden beweisbar sei und was nicht. Bereits Thomas hatte in dieser Richtung einen Fingerzeig gegeben, indem er zwischen übervernünftigen und widervernünftigen Wahrheiten unterschied, wenn er auch von der Annahme einer doppelten Wahrheit noch nichts wissen wollte. Ein weiterer spekulativer Antrieb lag in der Lehre über Gott, welche immer schärfer in dem bereits angedeuteten Sinne entwickelt wird. Alle Beschränkungen der göttlichen Allmacht, welche Thomas noch festgehalten hatte, läßt Duns Scotus fallen: die absolute Freiheit Gottes ist sein charakteristisches Wesen, weder durch sein Erkennen, noch durch seine Natur, sondern nur durch die formale logische Möglichkeit determiniert. Gott kann daher die Welt so wollen, oder so; wie er sie aber will, so ist sie gut. Dies gilt auch von der Welt unter dem Gesichtspunkt des Sittlichen; denn die Gesetze, um die es sich hier handelt, sind als solche nur von dem göttlichen Willen und nicht von dem göttlichen Verstande vorgeschrieben. Das Sittengesetz, das Gott der Welt gegeben, hätte auch ein anderes sein können; es hat mit Gottes Wesen keinen inneren Zusammenhang, weil sein Wille die ganz gleiche Beziehung auch auf das Entgegengesetzte und nur logisch Widerspruchslose hat, was er jedoch zufällig nicht will. Darum handelt Gott auch dann noch geordnet, wenn er mit seiner absoluten Vollmacht von jenem Gesetze abweicht (unter dem Vorbehalt, daß sein ab-

weichendes Verfahren keinen logischen Widerspruch in sich schließt); denn die Richtigkeit des Gesetzes ist in der Machtvollkommenheit Gottes.[30] Es gibt darum auch dem Menschen gegenüber kein sittliches Gebot, dessen Verletzung den Menschen unbedingt, d. h. abgesehen von der durch Gott darauf gesetzten Strafe, ins Verderben stürzte. Denn wenn auch allerdings die beiden ersten Gebote des Dekalogs insoferne einen anderen Charakter tragen wie die übrigen, als sie durch sich selbst unmittelbar evident sind, weshalb sie auch von Gott nicht abrogiert werden können und auch niemals abrogiert worden sind: so wird auch dieser Unterschied wieder in seiner Bedeutung abgeschwächt durch die Erwägung, daß es für Gott möglich ist, selbst denjenigen zu retten, der in einer endgültigen Todsünde stirbt und verdammt wird. Allerdings nur, wenn man dabei an die potentia absoluta Gottes denkt, welche ja nur eine abstrakte Annahme bleibt, und keineswegs das wahrscheinliche Verhalten Gottes in einem gegebenen Falle ausdrückt.

So spielt selbstverständlich der Begriff des Verdienstes auch bei Duns eine entscheidende Rolle. Die göttliche Akzeptation ist der Grund aller Verdienstlichkeit überhaupt; denn alles, was außer Gott ist, ist nur gut, weil es von Gott gewollt und geliebt wird, nicht umgekehrt.

Alle diese Sätze treten nun bei Occam und den an ihn sich anschließenden Nominalisten, Petrus Alliacus, Andreas de Novo Castro u. a., im wesentlichen identisch, nur mit noch schärferer Formulierung auf.[31] Für denjenigen, der sich die Gottheit nicht anders denn als ein Ideal des nach unseren Begriffen sittlich Vollkommenen zu denken vermag, oder dem das Vorhandensein sittlicher Gefühle in der menschlichen Brust der sicherste Beweis für die Existenz der Gottheit ist, muß diese Theologie geradezu atheistisch, ja blasphemisch klingen;[32] und doch ist sie, wie es scheint, ursprünglich von dem Streben nach einem möglichst erhabenen Gottesbegriffe ausgegangen. Immerhin enthielt sie auch ein rationalistisches Element, welches freilich der damaligen Kirche nicht zum Bewußtsein gekommen zu sein scheint. Denn nachdem diese nominalistische Theologie einigen Widerstand gefunden hatte,

und insbesondere die Lehre von der zweifachen Wahrheit mit kirchlichen Zensuren getroffen worden war,[33] scheint man sich in steigendem Maße mit dieser Auffassung befreundet zu haben: so zwar, daß schon in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts ein Gegner derselben, Bradwardine, darüber klagen kann, der Pelagianismus habe die ganze Welt ergriffen.[34]

In der Tat führten die Folgerungen, welche sich aus den obigen Sätzen für die kirchliche Praxis ergaben, zu einer Auffassung, welche sich mit dem Pelagianismus wenigstens berührt. Denn indem man den absoluten Supranaturalismus, gestützt auf die Autorität der Kirche, zwar unangefochten fortbestehen ließ, aber neben ihn das Reich der natürlichen Menschlichkeit stellte, ohne eine notwendige Beziehung zwischen beiden festzuhalten, kam man zu der für Thomas noch anstößigen Behauptung, daß gemäß der absoluten Macht Gottes kein Gnadengeschenk zum Verdienst vor Gott notwendig sei, und anderseits der freie Wille die Kraft habe, aus seiner eigenen Natur moralisch gute Werke hervorzubringen — zwar nicht nach der Absicht des Gesetzgebers, welche auf die Erreichung unseres Heils gerichtet sei, aber in Hinsicht des Wesens der Handlung.

Dies sind nun zwei Möglichkeiten, welche allerdings verschiedenen Gebieten angehören, indem sich die eine auf die absolute, die andere auf die geordnete Machtsphäre Gottes bezieht; aber es ist wohl begreiflich, daß ein gewisses Ineinanderschillern der beiden Sphären nicht wohl zu vermeiden ist, und daß sich aus diesen Theorien jener Anspruch auf Werkgerechtigkeit erhob, gegen dessen Herrschaft im Leben schon im 14. Jahrhundert Wycliff und dann insbesondere die Reformatoren des 16. Jahrhunderts den Kampf eröffneten.[35]

4. Humanismus und Reformation

Was in den späteren Zeiten der Scholastik als eine Schulmeinung zur Geltung gekommen war, die sich vermöge der Lehre von der zwiefachen Wahrheit ausbildete und behauptete, das wurde nachher im Zeitalter des Humanismus zur Weltanschauung aller derjenigen, welche vom Quell der neuen

Bildung getrunken hatten. Ursprünglich war diese Doktrin nicht gefährlich für die Kirche. Aus spekulativen Erwägungen über das, was durch logische Operationen beweisbar sei und was nicht, war sie hervorgegangen: indem sie die Gebiete des Glaubens und der Erkenntnis scharf voneinander sonderte, mochte für das praktische Leben der Glaube seine uneingeschränkte Gültigkeit behalten.

Ein weit gefährlicherer Gegner erwuchs dagegen dem kirchlichen Glauben von seiten des Humanismus, der zwar die Scholastik unausgesetzt aufs heftigste bekämpfte, aber, obwohl von einer ganz anderen Gedankenwelt ausgehend, in gewissen Anschauungen ganz mit dem Nominalismus zusammentraf. Keineswegs in öffentlicher Diskussion und ausdrücklicher Bekämpfung des kirchlichen Lehrbegriffes machte er sich geltend; allein er drohte, abgesehen von zahlreichen Angriffen gegen das herrschende System der Kirchenpraxis, in stiller aber sicherer Arbeit das Fundament der kirchlichen Weltanschauung zu unterwühlen. Es war von Hause aus die ästhetische Bewunderung des klassischen Altertums, welche die Humanisten leitete; und gerade dies vorwiegend ästhetische Empfinden ist es, was die neue humanistische Auffassung des Altertums so wesentlich von der früheren Aneignung antiken Gedankenstoffes, wie sie ja schon während der vorausgegangenen Jahrhunderte in immer steigendem Maße stattgefunden hatte, unterscheidet.

Es braucht kaum ausdrücklich gesagt zu werden, daß diese ästhetische Bewunderung des Altertums keineswegs das blieb, was sie anfangs gewesen war, sondern mehr und mehr auf die ganze Weltanschauung zu wirken begann. Was sich so herrlich, so schönheitsvoll darstellte, wie das klassische Altertum in den Augen seiner humanistischen Bewunderer, das konnte unmöglich zugleich als etwas Verlassenes, etwas Ueberwundenes gelten; was wie eine entschwundene, nur der Sehnsucht erreichbare Glanzzeit des menschlichen Geschlechts erschien, erfüllt von so viel Beispielen der Größe, des Seelenadels, der Weisheit und der Selbstüberwindung, das durfte man nicht, wie es die Kirche des Mittelalters getan, als das Werk des Bösen einfach mit dem Fluche belegen.

Ein gewaltiger Umschwung der geistigen Stimmung bereitet sich vor: in umgekehrter Weise analog demjenigen, der ein Jahrtausend früher die christlichen Ideen auf die Höhe der Zeit emporgehoben hatte. Dieselbe heidnische Litteratur, die damals den Völkern der antiken Kultur schal und öde zu erscheinen begonnen hatte, übte nun eine wunderbare, unvergleichliche Anziehungskraft aus, und schien eine neue Welt zu erschließen; während die christlichen Ideen, die damals wie ein Strahl höheren Lebens in die Hohlheit und Armut des absterbenden antiken Geisteslebens hineingeleuchtet hatten, nun vor dem Glanze des wiedererstehenden Heidentums verblichen und alle Macht über die Gemüter zu verlieren anfingen.

Am Anfange der humanistischen Bewegung steht auch in der Ethik das antike Element noch gleichberechtigt neben dem christlichen. Es wirkt die Größe und Klarheit der antiken Gedanken; man fühlt auch, daß sie sich in vielen Punkten mit den ethischen Lehren des Christentums nahe berühren. Indem man auf sie zurückgreift, bietet sich die Aussicht, das Christentum selbst in einer edleren Gestalt erfassen und darstellen zu können, als die scholastische Philosophie, deren Geringschätzung man als eine treibende Kraft der ganzen Entwicklung des Humanismus betrachten muß. Dies zeigen mit großer Deutlichkeit Petrarcas lateinische Schriften, seine Dialoge besonders, welche seine Lebensphilosophie enthalten.[35] Man sieht, wie in diesem Ahnherrn des italienischen Humanismus Seneca und Augustinus miteinander kämpfen und doch zusammengehen. Wie ihn der Gedanke der antiken Seelengröße begeistert und wie dieser stoische Gedanke bei ihm doch noch durch den Einfluß christlicher Vorstellungen, durch den Begriff der Gnade, modifiziert wird.

Mit Petrarca begann in Italien eine anwachsende Litteratur moralphilosophischer Traktate im Sinne des Cicero und Seneca. Der große florentinische Staatskanzler Salutato († 1406) schrieb solche Abhandlungen, zitiert die römischen Stoiker wie kirchliche Autoritäten, und unter seiner Einwirkung bildete sich Lionardo Bruni. Sein kleines Handbuch der Moral verglich in Ciceros Sinn die epikureische mit der stoischen Lehre und erwies den Vorzug der Stoa.

In diesem Verhältnisse neigte sich das Uebergewicht je länger je mehr auf Seite des Antiken und die Stellung des entwickelten Humanismus zu der christlich-kirchlichen Weltanschauung wird nicht gerade zur offenen Feindseligkeit, aber zu einer inneren Entfremdung und vollkommenen Gleichgültigkeit. Das ganze Verhalten der gebildeten Kreise des damaligen Italiens, wo die humanistische Denkweise zuerst zu vollendeter Ausprägung gelangte, zahlreiche Gelegenheitsäußerungen von Persönlichkeiten, die als Repräsentanten der herrschenden Richtung gelten dürfen, legen den Schluß nahe, daß der Humanismus der Kirchenlehre mit völliger innerer Freiheit gegenüberstand.[37]

Bei Macchiavelli finden wir vielleicht die erste schonungslose Kritik der christlichen Religion von seiten ihrer ethischen Wirkungen her. Er vergleicht sie mit der antiken Ethik und sie erscheint seinem vor allem auf das politische Handeln gerichteten Denken durchaus ungünstig. „Unsere Religion hat mehr die demütigen und beschaulichen Menschen verklärt als die handelnden. Sie hat das höchste Gut in die Demut, die Niedrigkeit und die Verachtung des Irdischen gesetzt; die alte setzte es in Geistesgröße, Körperstärke und alles, was geeignet ist, die Menschen recht tapfer zu machen. Unsere Religion verlangt Stärke mehr zum Leiden, als um eine kühne Tat zu vollbringen. So ist die Welt zur Beute von Bösewichtern geworden, welche mit Sicherheit über sie schalten können, weil die Menschen, um ins Paradies zu kommen, mehr darauf bedacht sind, Mißhandlungen zu erdulden, als sie zu rächen.“ Und man wird sich nicht zu sehr verwundern, wenn dieser Fanatiker einer starken öffentlichen Gewalt, die er der tiefen politischen Zerrüttung seines Vaterlandes entgegenstellen möchte, und deren Nutzen er so hoch anschlägt, daß er dem, welcher dieses größte Kunststück zuwege bringt, volle unbedingte Freiheit in der Wahl der Mittel zugesteht, trotzdem für die Sittlichkeit alles vom Staate erwartet und damit den Theorien des 17. und 18. Jahrhunderts, den Ideen der Hobbes und Helvetius, präludiert. Keineswegs zufällig. Denn auch in England und Frankreich war es die Beobachtung weitgehender Zersetzung des Bestehenden, des politischen und sittlichen Zerfalls, was

jene Denker nach neuen Stützen in einer neuen Organisation sich umsehen ließ. Für Macchiavelli liegt der Ursprung, nicht der Güte des Herzens, aber der moralischen Regeln und Grundsätze, ausschließlich in der Erziehung durch den Staat, der des Eides, der Redlichkeit, der Gesetzestreue, ja selbst der Hingebung bedarf. Zwar finden sich Stellen, an denen er einen gewissen Wert der Religion für andere Völker und Stufen anerkennt, und einmal meint er sogar, die Begründung einer neuen Religion auf das Staatsinteresse sei nicht ausgeschlossen. Aber dann heißt es wieder kurz und schneidend: „Wir Italiener verdanken es der Kirche und den Priestern, daß wir schlecht und irreligiös geworden“.[38]

Nicht überall wird die gleiche Anschauung mit solchem Radikalismus vertreten. Man vergleiche mit Macchiavellis Aeußerungen einen der hervorragendsten philosophischen Denker Italiens am Ausgange des 15. Jahrhunderts, Pietro Pomponazzi, zwar Aristoteliker, aber die extremste Form des Aristotelismus im naturalistischen Sinne darstellend, zu welcher dieses System seinem Grundgedanken nach überhaupt zu gelangen vermochte.[39] Indem er in der Schrift „De Immortalitate animae“ diese Idee bekämpft und die gegen eine solche Leugnung erhobenen Einwände zurückweist, hebt er die Autarkie des Sittlichen im aristotelischen Sinne auf das stärkste hervor, freilich mit dem ausdrücklichen Hinweis darauf, daß für die Mehrzahl der intellektuell Unmündigen die Religion mit ihren Vorschriften und Verheißungen an Stelle der Autonomie der Vernunft zu treten habe. Die Mischung von gemessenem Respekt und kühler Vornehmheit, mit welcher dieser Humanist über die Kirche spricht, ist unvergleichlich und beneidenswert.

Die dem Mailänder Cardanus zugeschriebene Einteilung der Menschen in Betrogene und Betrüger und solche, welche betrogene Betrüger sind, entspringt ganz dem gleichen Gedankengang.

Trotzdem ist von seiten des italienischen Humanismus kein Versuch gemacht worden, das kirchliche System direkt anzugreifen, obwohl es an Spott und Hohn gegen die Träger desselben, namentlich gegen das Mönchtum, nicht gefehlt hat. Die römische Kurie und der höhere Klerus sind zum Teil

direkte Verbündete der Humanisten. Es kann kaum bezweifelt werden, daß man in diesen Kreisen im Herzensgrunde die aufklärerischen Ideen des Humanismus vollkommen teilte; daß man mit seiner Hilfe namentlich der Bettelorden und so unbequeme Erscheinungen wie Savonarola loszuwerden hoffte, und im übrigen sehr gerne das Programm fortdauernder Herrschaft der kirchlichen Institutionen als eines unentbehrlichen Mittels zur Beherrschung und Ausbeutung akzeptierte. Aus diesem Grunde ist der italienische Humanismus, wie abgewandt er innerlich auch dem Christentum gegenüberstand, doch nirgends zu einem offenen Angriff auf dasselbe übergegangen. Man begnügt sich damit, ihm stillschweigend die Weltanschauung des Altertums gegenüberzustellen. Die Vermittlung, wo sie überhaupt gesucht wird, tritt als eine ganz äußerliche auf. Dies sieht man besonders deutlich aus Laurentius Vallas Dialog von der Lust, dem ersten Versuch der erst im 17. Jahrhundert von Gassendi in größerem Maßstabe unternommenen „Ehrenrettung des Epikureismus". Valla führt seine durchaus auf dem Niveau eines ziemlich niedrigen Utilitarismus stehende Ethik herzhaft bis in die äußersten Konsequenzen durch, wie man sowohl an einzelnen theoretischen Erörterungen (namentlich des zweiten Buches), noch mehr aber den ziemlich breit ausgeführten praktischen Beispielen sieht. Höchst bezeichnend ist das dritte Buch, welches mit einer geschickten Wendung der vorgetragenen Theorie einen christlichen Abschluß zu geben weiß und mit Ausmalung der Genüsse des Jenseits endet. Diese Schlußreverenz Vallas vor Christentum und Kirche ist besonders auch deswegen interessant, weil sie sich genau so auch bei Gassendi findet. Vallas Dialog „De libero arbitrio" erörtert die Schwierigkeiten, welche die Prädestinationslehre bietet, begnügt sich übrigens statt der Lösung einfach auf die christliche Demut zu verweisen. Man ahnt wohl in welchem Sinne: es ist der Ton Bayles, der hier zum ersten Male anklingt.[40]

Allerdings fehlt es auch in Italien nicht an Versuchen, die neue klassische Bildung in den Dienst eines kirchlichen Reformgedankens zu stellen und zur Vertiefung des veräußerlichten religiösen Wesens zu benutzen. In demselben Florenz, in

welchem Savonarola seine leidenschaftlichen Angriffe gegen die Weltlust der Renaissance und gegen die Entartung des mit ihr verbündeten und von ihrem Geiste getränkten hohen Klerus, der römischen Kurie vor allem richtete, und das asketische Christentum der Bettelorden als eine allgemeine Lebensregel aufzurichten sich bemühte, entstand jene Akademie, in welcher der Platonismus, im Abendlande lange zurückgedrängt von dem unter kirchlichem Banner siegreich gewordenen Aristoteles, eine Pflegestätte fand. Hier wurden die alten Ideen von der wesenhaften Einheit der antiken Philosophie und des wahren Christentums wieder heimisch; hier wurde der Versuch gemacht, beide zu einer neuen, religiösästhetischen Weltanschauung, fern von aller Scholastik und ihren Künsteleien, zu verschmelzen; hier wurden die Dialoge Platos, die Schriften der Neuplatoniker und die Briefe des Apostels Paulus nebeneinander gelesen und von hier gehen durch John Colet bedeutsame Einwirkungen nach England und von da wiederum auf den niederländischen und deutschen Humanismus, auf Erasmus. Ernster als irgend ein anderer Zweig des italienischen Humanismus hat diese Schule das große ethischreligiöse Problem der Zeit ins Auge gefaßt; ja es scheint nicht ausgeschlossen, daß man hier sich mit ähnlichen Gedanken trug, wie ja auch Macchiavelli aussprach: Gründung einer neuen Religion, Ersatz der Theologie durch etwas Vollkommeneres, aus den besten Bestandteilen antiken und christlichen Geistes Gemischtes.[41]

In Italien waren das nur vereinzelte Ansätze, an wenige, aus der Masse der humanistischen Gelehrten und Litteraten herausragende Persönlichkeiten und an die Gunst besonderer Verhältnisse gebunden. Dagegen weist der deutsche Humanismus von Anfang an eine merkliche Verschiedenheit auf. Schon die ersten Vertreter desselben haben die Anwendung der neuen Kenntnisse auf den Gesamtkreis der wissenschaftlichen und religiösen Studien mit Ernst erstrebt, was sich vollkommen begreift, wenn man den Ausgangspunkt des deutschen Humanismus ins Auge faßt, welcher in den Bestrebungen zur Reform des deutschen Kirchen- und Schulwesens seine eigentliche Wurzel hat. Allein trotz dieses innigen Zusammenhanges des deutschen Humanismus mit den reformatorischen Tendenzen

der Zeit und trotz der vielfachen Förderung, welche dieselben durch ihn erhielten, hat diese Denkart doch ihr innerstes Wesen auch diesseits der Alpen nicht ganz ablegen und verbergen können. Es stecken im Humanismus die Keime einer allgemeinen Aufklärung, welche aus dem Banne der kirchlichen und scholastischen Tradition heraus nach freier, rein vernünftiger Auffassung und Gestaltung des Lebens strebt, ohne ein spezifisch religiöses Interesse, freilich auch der Religion keineswegs überall mit solcher ablehnender Gleichgültigkeit gegenüberstehend wie der italienische Humanismus.

Für die besten Tendenzen des nordischen Humanismus, sowohl im negativen als im positiven Sinne, ist die Persönlichkeit des Erasmus typisch. Ein kritisch-klarer Verstand, ein scharfer Beobachter von Welt und Menschen, ein feiner Satiriker, der den Vollbesitz der philologischen und antiquarischen Gelehrsamkeit seiner Zeit an die Lösung einer Aufgabe setzt, die ihm als das größte und dringendste Problem, als die eigentliche geistige Not der Zeit erscheint.

Erasmus zuerst hat in Angriff genommen, was dem Humanismus, wenigstens diesseits der Alpen, lange als Ideal vorschwebte: eine Reinigung des religiösen Glaubens von all dem ungeheuren Apparat, welcher der einfachen Lehre Jesu im Lauf der Jahrhunderte zugewachsen war. Erasmus zuerst geht mit gänzlichem Verzicht auf all das kirchliche Zauberwesen, welches sich an die geheimnisvollen Begriffe der Gnade, der Erlösung, der Sündenvergebung angeknüpft hatte, zurück auf die einfachste und natürlichste Auffassung des Christentums, die dann erst im 18. Jahrhundert, im Zeitalter der Aufklärung, die herrschende zu werden vermochte: Jesus ein großer Lehrer, ein leuchtendes ethisches Vorbild der Liebe, Geduld, Reinheit und Einfachheit. Der Glaube, den er fordert, ist nichts anderes, als daß sich die Seele Jesus als Ziel vorhält. Diese einfache Gedankenwelt, welche Jesus selbst vorgetragen hat, scheint dem Erasmus mit der des Cicero, Seneca, Plato im Einklang. Jesus war Gottes Sohn in keinem anderen Sinne als die edelsten Heiden. Auch diese waren von Gott beseelt; auch diese sind Träger und Vermittler göttlicher Offenbarungen. Und damit löst Erasmus und in demselben Sinne, freilich nur

in Briefen an Vertraute, wie an Mutianus Rufus, das Haupt des Erfurter Humanistenkreises, die schon das Mittelalter beschäftigende Frage, wie denn die langdauernde Finsternis der ganzen Heidenwelt bis auf Christi Erscheinung zu erklären sei. Er löst sie mit dem Hinweis auf die allgemeine Offenbarung, d. h. die göttliche Beseelung der ganzen Menschheit. Der wahre Christus ist unsichtbar und zu allen Zeiten wie an allen Orten gegenwärtig. Er ist die Weisheit Gottes, und diese ist nicht bloß bei den Juden in einem Winkel Syriens, sondern überall und zu allen Zeiten, bei Griechen, Römern und Germanen, wirksam gewesen.[42]

Zu diesen kritisch-rationalistischen Tendenzen des Erasmus bildet nun die Gedanken- und Gemütswelt Luthers den schärfsten Gegensatz. Es ist im Grunde die alte Differenz, welche Jahrhunderte früher bereits die Kirche gespalten hatte, und in den Zeiten des sich bildenden kirchlichen Lehrbegriffes von Pelagius und Augustinus ausgekämpft worden war. Wieder stehen sich das rationalistische und das mystische Element, hier das Vertrauen auf die selbständige, lediglich der Aufklärung und Ermahnung bedürftige, Tüchtigkeit der menschlichen Natur, das Selbstgefühl sittlichen Strebens, dort die Empfindung der menschlichen Schwäche und Unfähigkeit im Vergleich zu den Forderungen des sittlichen Ideals, das Gefühl der unbedingten Abhängigkeit des Menschen von einer höheren Macht, aufs schroffste gegenüber.

Es ist darum auch keineswegs zufällig, daß der Gegensatz zwischen der humanistischen und der reformatorischen Richtung, anfänglich verhüllt durch die Gemeinsamkeit der Ziele und Interessen, gerade in der Frage nach dem Verhältnisse des menschlichen Willens zur göttlichen Gnade zum ersten Male in aller Schärfe zum Vorschein kam. Gegen die lutherische Auffassung dieser Frage veröffentlichte Erasmus i. J. 1524 seine Schrift: „De libero arbitrio“, womit er, wie Luther selbst von ihm am Schlusse seiner Erwiderung sagte, „die Hauptsache anfaßte und den Angelpunkt des Streites ersah“. Diese Polemik bringt die Verschiedenheit beider Männer und beider Richtungen zur deutlichsten Anschauung. Luther steht auf dem Boden einer begeisterten religiösen Ueberzeugung

und zieht die äußersten Konsequenzen derselben mit rücksichtsloser Entschlossenheit; Erasmus vertritt ihm gegenüber die Rechte des gesunden Menschenverstandes, und einer weltlich-natürlichen Anschauung mit einer von ihm selbst eingestandenen Neigung zum Skeptizismus, allerdings unter dem Zusatze: soweit die Autorität der Heiligen Schrift samt den Beschlüssen der Kirche ihn zulasse.

Auch Luther spricht freilich von der Freiheit, von der Freiheit eines Christenmenschen, wie eine seiner ersten und begeistertsten Schrift betitelt ist. Aber er spricht von ihr in dem Sinne, in welchem auch die stoische Schule von der Freiheit gesprochen hatte, von der Freiheit, die allein dem Weisen zukomme. Sie bedeutet ihm nicht nur, was er seiner geschichtlichen Stellung nach zunächst im Auge haben mußte, die Freiheit von der kirchlichen Disziplin und dem Vermittleramt der Kirche, sondern die Unabhängigkeit des im Glauben seiner selbst gewiß gewordenen Menschen von äußeren Dingen überhaupt. Die Freiheit des innerlichen Menschen und seine Herrschaft über alle Dinge besteht darin, daß jedes Ding ihm zum Gut wird, und er doch keines bedarf. Aber diese Freiheit ist eben nicht ein Werk des natürlichen Menschen und seiner Vernunft, sondern ein Werk des Glaubens und der Gnade und erwächst gerade aus der völligen Ueberwältigung des Natürlichen durch die himmlischen Mächte, welche im Glauben entbunden werden.

Gewiß bedeutet die Lehre Luthers vom Glauben als der Quelle, aus welcher allein echte Sittlichkeit fließe, bedeutet sein Kampf gegen die kirchliche Werkheiligkeit, gegen jene Veräußerlichung des ethisch-religiösen Verhältnisses, zu welcher der Semipelagianismus in der Praxis der mittelalterlichen Kirche geworden war, eine tiefe und wichtige Selbstbesinnung, ganz analog jener, welche in dem Gegensatze der synoptischen Evangelien und des Paulinismus gegen das offizielle Kirchentum der Juden zu Tage getreten war. Nicht das Werk macht den Menschen gut; sondern der Mensch prägt dem, was er tut, den Stempel seines inneren Wesens auf. Aber gerade dieser für die Wiederbelebung eines tieferen sittlichen Geistes höchst fruchtbare Gedanke, ist, was in den landläufigen Dar-

stellungen immer wieder verdunkelt oder verschwiegen wird, nicht Luthers alleiniges Eigentum: denn ganz abgesehen von den Quellen desselben in der altchristlichen Theologie und in der mittelalterlichen Mystik, ist er Luther mit dem ganzen Humanismus gemein. Und dasselbe gilt auch von dem Bruch Luthers mit jenem ethischen Dualismus, der auf eine typische Weise in der Ethik des Aquinaten zum Ausdruck gelangt, aber im Grunde genommen schon die altchristliche Ethik beherrschte: dem Gegensatz zwischen vollkommenem und unvollkommenem Leben, zwischen Religiosen und Weltleuten, zwischen einem übersinnlichen Ideal und den unabweisbaren praktischen Forderungen des Daseins in der Welt. Gewiß hat Luther um die Entprofanisierung des Weltlebens sich große Verdienste erworben; gewiß war es ein treffliches und weithin wirkendes Wort: Gott hat uns in diese Welt berufen und gesetzt und nicht aus der Welt hinaus — aber diese wieder erwachende Freude am Menschlich-Natürlichen, diese Sicherheit des guten Gewissens bei der Beteiligung an Weltleben und seinen Aufgaben, hat Luther mit dem Humanismus gemeinsam; sie war die Mitgift seiner starken, auch durch die Schule des Klosters nie ganz zerbrochenen Natur. Und wie gedrückt und verzerrt wird diese schlicht-natürliche Auffassung des Lebens und seiner sittlichen Aufgaben durch den theologisch-mystischen Ueberbau, den nie abgestreiften Rest der tiefen Seelenqualen, welche die Erlösungs- und Rechtfertigungslehre für den jugendlich ringenden Mönch bedeutet hatte! Wie vieles wird jener rein ethischen Auffassung des Evangeliums bei Erasmus, von der oben die Rede gewesen ist, hinzugefügt, was nur geeignet ist, den Menschen unsicher zu machen, und was die Voraussetzungen für seine Ethisierung wiederum an ein System künstlicher dogmatischer Lehren knüpft, welches nur allzubald dazu geführt hat, sich als Selbstzweck zu behaupten, und in dem Glauben, nicht in der Form der freien Hingebung an ein großes Vorbild, sondern in der Form einer reinzuhaltenden „Lehre“, das Wesentliche zu sehen.[43]

Ist man sich darüber klar, so wird man die geschichtliche Bedeutung Luthers ganz anders einschätzen als es die zum

überwiegenden Teil von konfessionellen Gesichtspunkten beherrschte Geschichtschreibung zu tun gewohnt ist. Man wird den katholischen Historikern recht geben müssen, welche das Auftreten Luthers, überhaupt der Reformation, als eine intellektuelle Katastrophe im Leben Europas betrachten. Aber freilich in einem ganz anderen Sinne und aus einem ganz anderen Grunde. Nicht weil er die Einheit der mittelalterlichen Papstkirche in Trümmer schlug, ist Luther verhängnisvoll geworden. Um diese Kirche, faul, morsch, verpestet wie sie war, braucht niemand zu trauern. Er ist verhängnisvoll geworden für die geistige Freiheit Europas, weil er eben diese Kirche reformierte. Vielleicht nur kurze Zeit noch und der Humanismus würde das bestehende Kirchentum völlig ausgehöhlt haben. Als ein ehrwürdiges Formenwesen hätte es neben der freien Bildung, die er zu vermitteln bestrebt war, fortexistiert; aber der menschliche Geist wäre über dies leere Gehäuse an allen Ecken und Enden hinausgewachsen. Luther, die Reformation überhaupt, hat diesem toten Leibe, diesem politischen Werkzeug der römischen Kurie, neues Leben gebracht. Er hauchte ihr die Feuerglut seiner Seele ein. Was an der Kirche des 16. Jahrhunderts noch echt war, das empfing gerade durch den Ansturm der Reformation, durch die furchtbare Gefahr, die von Wittemberg und Genf her drohte, frische Kräfte. Luther und Calvin haben der katholischen Kirche zur Selbstbesinnung verholfen; neue Kirchen gestiftet. Aber sie haben auch dem Humanismus als Lebensmacht den Garaus gemacht. Der Strom freien menschlich-natürlichen Denkens, der im 15. und 16. Jahrhundert durch Europa zu fluten begann, wird durch sie gestaut, abgedämmt; er scheint auf mehr als zwei Jahrhunderte fast zu versickern. Natürlich erklärt sich die ungeheure Wirkung, die gewaltige Resonanz des Auftretens von Männern wie Luther und Calvin nicht lediglich aus ihrer Persönlichkeit, wie stark wir sie auch denken mögen, sondern aus der allgemeinen religiösen Stimmung der Zeit, die wohl nur in den obersten Schichten, die von der humanistischen Bildung berührt waren, für eine freie, rein weltliche und verstandesmäßige Weltanschauung empfänglich, ja ihrer geradezu bedürftig gewesen ist. Aber

wie viel hätte gerade ein Mann wie Luther mit seiner ungeheuren Fähigkeit volkstümlichen Ausdrucks, mit der schlichten Natürlichkeit seines Wesens, soweit es nicht durch seine mönchische Erziehung verbildet worden war, und mit dem tiefen Ernst seiner sittlichen Gesinnung wirken können, wenn er, statt sich an der Hand des dogmatischen Rabulisten Augustinus und der schwärmerischen deutschen Mystiker in die Geheimnisse der paulinischen Rechtfertigungs- und Gnadenlehre zu verlieren, das Werk des Erasmus in seiner Weise weitergeführt und die Evangelien in schlichter volkstümlicher Erklärung als den Grundstock von Sittlichkeit und Religion zu lebendigem Bewußtsein gebracht hätte; wenn — um es mit einem Worte zu sagen — Luther mehr von Zwingli und seiner freien humanistischen Bildung in sich gehabt hätte.[44] Doch das sind im Grunde müßige Spekulationen. Geschichte hat es nur mit dem zu tun, was wirklich geworden ist, wie bitter sich auch oft die Frage nach dem, was hätte werden können, vielleicht durch eine geringe Aenderung der Umstände oder Charaktere, auf unsere Lippen drängt. Sei dem wie ihm wolle: die nächste Wirkung des Streites der verschiedenen Formen christlichen Glaubens, welche sich nun an die Stelle der universalen mittelalterlichen Kirche setzten, war eine neue gewaltige Steigerung des theologischen Geistes und der religiösen Ergriffenheit der Gemüter. Die theologischen Kontroversen zwischen den einzelnen Konfessionen und den verschiedenen Parteien innerhalb der gleichen Konfession nehmen einen guten Teil der besten geistigen Kräfte in Anspruch; die dogmatischen Bestimmungen der Unterscheidungslehren erhalten die zugespitzteste Form und zugleich eine übergreifende Wichtigkeit, welche sich nicht bloß auf dem Katheder der theologischen Fakultäten, sondern auch auf der Kanzel breit macht, und der Moral nicht bloß jede selbständige Stellung nimmt, sondern sie beinahe aus dem Studien- und Gesichtskreise der Theologen verdrängt.

Es sind im wesentlichen die alten Probleme, das Verhältnis des natürlichen Sittengesetzes zur Offenbarung und das Verhältnis des menschlichen Willens zur Gnade, welche das Material für diese endlosen theologischen Streitigkeiten liefern

müssen. Und wie mannigfaltige Kombinationen sich auch bezüglich der Lösung je nach Individualität und Parteistellung ergeben mögen — prinzipiell neue Gedanken werden von theologischer Seite nicht mehr zu Tage gefördert. In der patristischen und scholastischen Lehrentwicklung von Paulus bis auf Luther, deren wichtigste Wendepunkte im vorstehenden herauszuheben versucht wurde, sind völlig genügende Anhaltspunkte zum Verständnis und zur Würdigung jener Theorien über den Ursprung des Sittlichen gegeben, welche auf dem Boden des historischen Christentums möglich waren. Die katholische wie die protestantische Lehre nach dem 16. Jahrhundert beschränken sich auf ein Umbilden der gegebenen Elemente und können deshalb vom Standpunkt des hier verhandelten Problems aus kein selbständiges Interesse beanspruchen. Dieses wendet sich vielmehr vom Beginn der neueren Zeit an überwiegend jenen Versuchen zu, welche es unternehmen, in freier philosophischer Erkenntnis, unabhängig von kirchlichen Lehrsystemen, eine Begriffsbestimmung des Sittlichen und eine Erklärung der betreffenden Erscheinungen durch rationales Studium der Welt und der menschlichen Seele zu gewinnen.

Drittes Buch

Die neuere Philosophie



VI. Kapitel

Die Anfänge einer selbständigen Ethik in der neueren Philosophie

---

1. Abschnitt

Allgemeine Voraussetzungen

Alle christlichen Konfessionen, wie mannigfach sie sich auch sonst voneinander unterscheiden mochten, hielten doch an dem einen Satze mit Zähigkeit fest, daß ohne den Glauben, d. h. ohne die Zugehörigkeit zu dieser bestimmten, allein die religiöse Wahrheit repräsentierenden kirchlichen Gemeinschaft, kein sittliches Verdienst für den Menschen und kein Heil zu hoffen sei. War auch natürlich die Formulierung sehr verschieden, nach welcher die einzelnen Konfessionen das Verhältnis der göttlichen Wirksamkeit der menschlichen Seele gegenüber bestimmten, mochten Protestanten und Reformierte mehr die Unbedingtheit des göttlichen Ratschlusses, Katholiken mehr den Mitanteil menschlicher Freiheit betonen: [1] das alles betrifft im Verhältnis zu der allgemeinen Grundanschauung, um welche es sich hier handelt, nur theologische Schulfragen und läßt die Hauptsache selbst vollkommen unberührt. Denn die Mitwirkung, welche die katholische Theorie dem Menschen beim Gnadenwerke ließ, gönnte ebensowenig als das Decretum absolutum der Reformierten irgend welchen Spielraum für eine sittliche Entwicklung, die sich unabhängig von den übernatürlichen, magischen Hilfsmitteln vollzogen hätte. Der Grundgedanke, von dem man auf jeder Seite, bei allen Konfessionen ausging, war immer der: Was soll die Tatsache der Erlösung

bedeuten, welchen Nutzen und welche Notwendigkeit hat eine so ungeheure Leistung Gottes gehabt, wenn der Mensch seine Bestimmung zu erreichen vermag, auch ohne an den übernatürlichen Ergebnissen dieses Sühnopfers zu partizipieren? Nun leuchtete aber durch alle Wirrsale theologischen Wahnes mit unvertilgbarer Wahrheit doch immer die Einsicht hindurch, daß das Einzige, was den Wert des Menschen bestimmt, dasjenige, dem zuliebe auch die ganze Erlösung schließlich allein stattgehabt haben konnte, die sittliche Beschaffenheit des Menschen, die Vollendung seiner geistigen Persönlichkeit sei. Gab man also die Möglichkeit sittlicher Vollendung außerhalb der Kirche und der durch sie vermittelten übernatürlichen Gnadenwirksamkeit zu, so wurde nicht nur die Notwendigkeit kirchlicher Vermittlung, sondern die der Erlösung selbst problematisch: das Fundament, auf welchem die Theologie aller Richtungen ihre unbedingte Herrschaft über die Gemüter errichtet hatte, kam ins Wanken und drohte zusammenzubrechen.[2]

Man sieht, daß unter diesen Umständen die Ethik jedes Stückchen ihrer Selbständigkeit einem erbitterten und hartnäckigen Gegner abzuringen hatte; daß die gesamte Theologie aller christlichen Konfessionen gewissermaßen durch ein Gebot der Selbsterhaltung darauf hingewiesen war, ihrer Emanzipation den möglichsten Widerstand entgegenzusetzen. Es war dies nicht bloß ein Kampf der Geister. Denn mit furchtbar erdrückender Macht standen die kirchlichen Gewalten in den einzelnen Ländern ausgerüstet da, eifersüchtig über jede oppositionelle Regung wachend und jederzeit bereit, mit allen Mitteln gegen diejenigen einzuschreiten, welche sich dem kirchlichen Bannkreise zu entziehen strebten. Diese Macht mußte den Kirchen erst aus den Händen gerungen, in einem Jahrhundert voll der blutigsten Wirren und Zerrüttungen, durch unsägliche Leiden und zahllose Opfer, erst den Ideen der Gleichberechtigung verschiedener Konfessionen und der Denk- und Glaubensfreiheit ein fester Boden geschaffen werden, ehe eine selbständige ethische Forschung es wagen durfte, ohne alle Rücksicht auf das religiös-kirchliche Element das sittliche Leben als ein gesondertes, von seinen eigenen natürlichen Ge-

setzen beherrschtes Gebiet der allgemein menschlichen Tätigkeit zu behandeln.

So bildet, wie dies aus der Natur der Sache selbst hervorgeht, die Befreiung der Ethik von ihren theologischen Fesseln, die Ausbildung derselben als ein selbständiger Zweig der philosophischen Forschung, nur ein einzelnes Moment in dem auf allen Gebieten des Wissens und Denkens vor sich gehenden Kampfe des freien, weltlichen Denkens gegen den Zwang kirchlicher Autorität, des Rationalismus und Skeptizismus gegen Orthodoxie und Supranaturalismus. Diesen Kampf zu schildern, ist nicht die Aufgabe dieser Darstellung, welche den Hergang und die treibenden Kräfte im allgemeinen als bekannt vorauszusetzen hat und sich damit begnügen muß, nur bei dem zu verweilen, was entweder für die Loslösung der Ethik von der Theologie von Wichtigkeit ist oder bereits die Keime neuer ethischer Ideen in sich enthält.

Es kann daher in diesem Zusammenhange nur mit einem Worte der großen heroischen Denkergestalt des Giordano Bruno[3] gedacht werden, in welcher der italienische Humanismus, gerade in dem Zeitpunkte, da höheres geistiges Leben in Italien unter dem doppelten Drucke der römischen Inquisition und des spanischen Absolutismus zu verlöschen beginnt, noch einmal seine Kräfte zusammenfaßt und helles Licht über Europa hinstrahlt. In ihm verbrüdert sich der ästhetische Zug des älteren Humanismus mit dem tiefen Ernste, welchen die neue, auf dem kosmischen System des Kopernikus sich aufbauende Weltansicht allen denen einflößte, welche die Größe dieser Umwälzung, die Wucht der für sie sprechenden Beweise und ihre tiefe Bedeutung für das menschliche Denken überhaupt zu erfassen vermochten. Der Zusammenbruch des anthropozentrischen und heliozentrischen Systems, in welchem sich die Gedanken des Aristoteles und die Interessen der Kirche Jahrhunderte hindurch friedlich zusammengefunden hatten, gibt der alten Gegnerschaft des italienischen Humanismus gegen die Kirche, und namentlich gegen die Scholastik, einen weltgeschichtlichen Hintergrund und eine ungeheure Resonanz. Als begeisterter Verkündiger dieser neuen Wahrheiten, die er zu einer halb wissenschaftlichen, halb poetischen Philosophie der

Natur ausgestaltet, zieht Giordano Bruno, nachdem er den Dominikanerorden verlassen, durch Frankreich, England, Deutschland, innerlich seines vollen Gegensatzes gegen das herrschende Kirchentum aller Bekenntnisse sich bewußt, da und dort, der Not des Augenblicks gehorchend, ihn verhüllend, in katholischen Ländern mehr die Polemik gegen Luthertum und Calvinismus, in evangelischen mehr die Polemik gegen die katholische Kirche hervortreten lassend: aber im ganzen vielleicht der erste Mensch neuerer Zeiten, welcher der Theologie, nicht nur einer bestimmten Kirche, sondern dem Kirchentum überhaupt, mit voller innerer Freiheit, mit dem Bewußtsein, sich auf höherer Warte zu befinden, gegenüberstand. Es ist echt humanistisch gedacht, wenn er diese Freiheit als einen Vorzug, wenn man will, als eine schwere Pflicht des höheren Menschen, der heroischen Persönlichkeit, in Anspruch nimmt, welche keiner Führung und keiner Gängelung bedarf und sich ohne verhüllende Bilder und Symbole die Welt und ihre Stellung zum Ganzen zurecht legt. Aber die Luft dieser Freiheit wäre zu dünn und zu scharf für den gewöhnlichen Menschen, der dumpf dahinlebt und die Wahrheit nur im Bilde schauen kann. Ganz wie schon am Ausgang des 15. Jahrhunderts Pomponazzi und im 17. Jahrhundert wieder Hobbes und Spinoza verwahrt sich Bruno dagegen, daß man an die Religion überhaupt mit der Frage nach der Wahrheit herantrete. Sie habe keine anderen Zwecke als ethisch-praktische und alles sei zu billigen, was diese fördert. Fast bis auf den Wortlaut stimmen seine Erklärungen über diesen Punkt mit dem zusammen, was später Spinoza in seinem theologisch-politischen Traktat geäußert hat. Unversöhnlichen Krieg hat Bruno nur dem Dogmatismus der Religion gemacht, welcher sich der Freiheit des Denkens und Forschens entgegenstellt und seine Mythologie als Wahrheit, als unantastbare Wahrheit ausgibt — ein Gegensatz, der gerade damals in der Bekämpfung der mathematisch und durch den Augenschein bewiesenen Erkenntnisse der neuen Astronomie durch die Kirche recht deutlich hervortrat. Systematische Gedanken über ethische Fragen hat Bruno nicht entwickelt; aber die schneidende Satire seines „Spaccio della bestia trionfante“, welche als eine Götterkomödie

in den Olymp verlegt, was er in hohem sittlichen Ernst der Kirche und dem Humanismus seiner Zeit vorzuhalten wünschte, und der begeisterte Schwung der Kanzonensammlung „Degli eroici furori“ zeigen ihn auch von dieser Seite als die reifste Frucht der humanistischen Bildung. Wie ein machtvoller Prolog der modernen Philosophie klingt seine Rede am Ausgang des 16. Jahrhunderts, um bald wieder zu verhallen; in seinem Schicksal spiegelt sich das Schicksal jener ersten großen Bewegung der Aufklärung, welche im Humanismus hervorgetreten und der neuen Wucht kirchlichen Geistes erlegen war.

In viel bescheidenerer Weise und mit vorsichtiger Zurückhaltung beginnt aber trotzdem an der Grenzscheide des 16. und 17. Jahrhunderts der Widerspruch gegen die Allgewalt theologischer Interessen sich zu regen, welche durch die Kämpfe der Reformation und Gegenreformation neu begründet worden war: in Frankreich, in den Niederlanden, in England lassen sich Ansätze zur Neubegründung der Ethik auf philosophischer Grundlage beobachten — Vorspiele der mächtigen Entwicklung, welche diese Disziplin in der neueren Philosophie genommen hat.

---

2. Abschnitt

Charron

Gegen das Ende der französischen Religionskriege wagen sich in diesem Lande die ersten Regungen des religiösen Skeptizismus hervor. 1588 erschienen Montaignes Essais,[1] in loser und anmutiger Form eine Fülle von scharfsinnigen und selbständigen Gedanken bergend. Auch er wurzelt in der humanistischen Bildung, welche in Frankreich den furchtbaren Stürmen der Glaubenskriege widerstanden und eine Reihe hervorragender Gelehrten hervorgebracht hatte. Er wagte es, den Satz zu verteidigen, daß religiöser Irrtum kein Verbrechen sei, alle religiösen Meinungen nur Produkt der Gewohnheit, und daß die Menge derselben es verhindere, die richtige mit Sicherheit zu bestimmen. Das waren Gedanken, welche zwar schon vor ihm mancher verständige Mann im stillen gehegt

haben mochte, die aber bis dahin niemand so offen vor der ganzen Nation ausgesprochen hatte. Schon das „Colloquium Heptaplomeres“ des Joannes Bodinus enthält die wesentlichen Gedanken dieses späteren Skeptizismus im Keime;[5] aber der größte Teil dieses Werkes gelangte erst viel später an die Oeffentlichkeit, und die über alles Maß schwerfällige und weitschweifige Form würde das Buch auch in einem günstigeren Falle zu keiner großen Wirkung haben gelangen lassen. Aber dieser Skeptizismus ist nur ein Teil von Montaignes Denken: in ihm wurzelt seine Auffassung des selbständigen, der theologischen und metaphysischen Dogmatik unbedürftigen Menschen. Die feste Position aber, welche er für diesen Menschen bedurfte, gewinnt Montaigne, ähnlich wie Erasmus, nur noch ausgesprochener antitheologisch, aus der antiken Literatur, welche durch die Arbeit des Humanismus in großem Umfang bekannt und verständlich geworden war. Er ist ganz gesättigt von Cicero, Seneca und vor allem von Plutarch, seinem Lieblinge. Und es ist interessant zu sehen, wie nun gerade die dem Religiösen abgewandte, die rein natürliche Seite im Denken dieser Schriftsteller, aus denen die christliche Theologie so viele Nahrung gezogen hatte, die Führung übernimmt. Vor allem die stoische Philosophie scheint auf Montaigne Eindruck gemacht zu haben. Die stoische Formel des Sittlichen als des naturgemäßen Lebens hat er in den Mittelpunkt seiner Moral gestellt, aber so gefaßt, daß die völlig vergessene Geistesverwandtschaft der Stoa mit Epikur unmittelbar einleuchtet, oder die beiden Schulen, soweit sie einander wirklich entgegengesetzt sind, in eine Synthese vereinigt werden.

Die Natur lenkt uns durch den Trieb nach Freude; die Affekte gehören unserem gesunden, natürlichen Leben an; ohne sie wäre die Seele bewegungslos wie ein Schiff auf offenem, ruhigen Meere. Aber es gibt keine echte Lebensfreude und es gibt keine Sittlichkeit ohne Disziplinierung unserer Lebenstriebe. Das Glück unseres Lebens hängt von der Ruhe und Zufriedenheit eines wohlgearteten Geistes und dem beharrlichen Willen in einem wohlgeregelten Seelenleben ab.[6]

Diese Gedanken, in anmutigem Plaudertone, ohne trockene Lehrhaftigkeit, als Selbsterlebnisse vorgetragen, bewährten

wieder ihre alte Zauberkraft. Montaigne wird der führende moralische Schriftsteller Frankreichs bis ins 18. Jahrhundert hinein; und seine Essays vielleicht die einzige Gestalt, in welcher ernstere Gedanken über das Leben an die elegante Welt, soweit sie nicht völlig im Banne der Kirche stand, herankamen.[7]

Diese Popularität teilt er, bis zu einem gewissen Grade wenigstens, mit seinem Zeitgenossen und Freunde Charron,[8] welcher die von Montaigne ausgegangenen Anregungen in seinem Buche „De la Sagesse" systematisch verarbeitet hat. Es ist der erste Versuch, in einer neueren Sprache ein System der Moral ohne Hilfe der Theologie aufzustellen — nicht auf theoretische Erörterung, sondern durchaus praktische Endzwecke gerichtet und erfüllt von jenem „bon sens", um dessenwillen Montaigne und später Larochefoucauld Lieblingsschriftsteller der Franzosen geworden sind.

Die praktische Tüchtigkeit des Menschen bezeichnet Charron mit einem alten französischen Ausdruck als Prudhommie, und sie wurzelt in der Natur, unserer Herrin, welche jeden Menschen verpflichtet, sich nach ihr zu bilden und zu regeln. Der Mensch braucht darum nicht nach einer Ursache, Verpflichtung oder Kraft für seine Tüchtigkeit zu suchen: denn das Streben danach ist mit ihm geboren, weil er Mensch ist. Diese Kraft, dies Streben, beruht darauf, daß in uns die allgemeine Vernunft wohnt, ein wesenhaftes Gesetz und Licht in uns.

Im zweiten Buche dieser merkwürdigen Schrift findet sich nun eine Abhandlung über die Religion, welche in mehrfacher Beziehung vom höchsten Interesse ist, und ein in jener Zeit unerreichtes Beispiel von Kühnheit und schneidiger Schärfe bietet. Zunächst gibt Charron in gedrängten, aber kräftigen und wohlüberdachten Zügen eine Art Naturgeschichte der Religion. Wird auch dieser Ausdruck erst beträchtlich viel später Mode, so läßt er sich doch mit vollem Rechte bereits auf Charrons Erörterung anwenden. Denn Zusammenstellung und Beobachtung der gleichartigen Erscheinungen in allen Religionen ist der eigentliche Zweck derselben: aus den vielen übereinstimmenden Zügen, welche sie sämtlich, gleichviel ob wahr oder falsch (denn diesen Unterschied, der aber für ihn

bloß ein verbaler ist, hält Charron vorsichtshalber fest), aufzuweisen haben, geht so viel mit völliger Deutlichkeit hervor, daß sie sämtlich zu einer Klasse gehören und in vielen wichtigen Stücken keine vor der andern etwas vorauszuhaben sich rühmen kann. Es heißt aber, wenn irgendwo, so auf religiösem Gebiete, einer Sache allen Wert rauben, wenn man ihr die Einzigkeit nimmt und sie nur als eines unter vielen erweist.

Nur auf diese Art konnte das tödliche Gewicht erleichtert werden, mit welchem der im Gefolge der konfessionellen Streitigkeiten zunächst auftretende engherzige Dogmatismus alles Verständnis für die wahrhaft praktischen Lebensaufgaben zu erdrücken drohte. Fast um dieselbe Zeit, da Bacon in seinen Essays die Wirkungen des Aberglaubens und des Unglaubens miteinander verglich und die Wage eher zu Gunsten des letzteren sich senken ließ, erörtert Charron ein ähnliches Thema mit nicht geringerer Schärfe. In den Gründen, womit er die übeln Folgen religiösen Eifers für das sittliche Verhalten zu erweisen sucht, erkennt man den Zeitgenossen und Augenzeugen der blutigen Religionskriege mit ihrer Verwirrung der Gewissen, Trübung des sittlichen Bewußtseins und Fälschung der natürlichen Gefühle. Der Religion als solcher will er keinen Vorwurf machen; es sei ein törichter oder boshafter Vorwurf zu behaupten, daß sie Böses lehre oder begünstige; das tue nicht einmal eine ganz falsche und abgeschmackte. Allein der Mensch, unter religiösem Einflusse stehend, vermöge sich Sittlichkeit nur noch im Dienste der Religion zu denken und meine, daß der rechtschaffenste und tüchtigste Mann der sei, der sich am eifrigsten um die Beförderung und Geltung seines Glaubens bemühe. So gelange man dahin, jegliche Tat, wie schlecht sie auch sei, Verrat, Meineid, Empörung und sonstige Frevel, nicht nur als erlaubt, sondern als lobenswert und verdienstlich hinzustellen, wenn sie nur zum Vorteile des eigenen Glaubens und zur Beeinträchtigung der Gegner diene.

Das Verhältnis zwischen Sittlichkeit und Religiosität, wie es Charron fordert und wofür er selbst den Ausdruck „mariage“ gebraucht, ist ein ganz eigenartiges und erinnert wiederum lebhaft an die Formel, womit Bacon die Trennung von Religion

und Moral ausgesprochen hatte, ohne doch ihre gegenseitige Beziehung aufzuheben. Für das Ideal eines Weisen, welches zu entwerfen der Zweck seines Buches ist, fordert er beides: wahre Frömmigkeit und wahre Sittlichkeit; aber jede von beiden soll für sich stehen, ohne die Hilfe der anderen, und ihren eigenen Wirkungskreis haben. Zur Sittlichkeit soll es der religiösen Motive nicht bedürfen. Daß man ohne Paradies und Hölle ein ehrlicher Mann sein könne, diese Worte klingen entsetzlich in den Ohren der Gläubigen; aber dennoch sei es nur eine elende und sklavische Sittlichkeit, die auf diesem Wege zu stande kommt, aus Hoffnung auf Lohn und Furcht vor Strafe. In kurzen, aber kraftvollen Worten geißelt Charron diese heteronome Moral und fährt dann fort: „Ich will, daß man sittlich sei, weil Natur und Vernunft (d. h. Gott) es fordern, die allgemeine Ordnung und Einrichtung der Welt, von der das Individuum nur ein Bruchteil ist, es verlangen und man sich nicht anders verhalten kann, ohne gegen das eigene Sein, die eigene Wohlfahrt und Bestimmung zu verstoßen; ich will, daß man sittlich sei, werde daraus was wolle. Ich will auch Frömmigkeit und Religion, aber nicht um die Sittlichkeit im Menschen hervorzubringen, die mit und in ihm geboren und von der Natur in ihn gepflanzt wird, sondern um ihr Vollendung und Krönung zu verleihen. Sittlichkeit ist das erste, Religion erst das zweite; denn sie ist etwas Angelerntes, von Hörensagen an uns Kommendes, durch Offenbarung und Unterricht Angeeignetes und kann daher jene nicht hervorbringen. Vielmehr sollte die Religion eine Frucht der Sittlichkeit sein; denn diese ist das erste, dabei älter und natürlicher; und es heißt alle Ordnung umkehren, wenn man die Sittlichkeit der Religion folgen läßt und dienstbar macht."

Gewiß eine denkwürdige Stelle! Viel rückhaltsloser noch als Bacon tut, spricht Charron hier über das Verhältnis zwischen Religion und Sittlichkeit; im Wesen sind ihre Anschauungen allerdings nahe verwandt.

Wie sehr diese Stelle traf und wie sehr sie die herrschenden Vorstellungen vom Werte der kirchlichen Heilmittel zu gefährden drohte, ersieht man aus den heftigen Angriffen, welchen Charron nach dem Erscheinen des Buches von der Sorbonne.

dem Parlament und den Jesuiten ausgesetzt war, die ihn als den Patriarchen der Freigeister erklärten. Um sich zu rehabilitieren, schrieb er 1600 eine „Réfutation des Hérétiques“. Aber ein Neudruck der „Sagesse“ durfte erst vorgenommen werden, nachdem eine Anzahl anstößiger Stellen über die Religion beseitigt waren.[9] Nur die erste Ausgabe vom Jahre 1596 enthielt die oben angeführten Sätze; in den folgenden, die 1604 und später zu Paris und Rouen unter den Augen der Sorbonne und des Parlaments veranstaltet wurden, fehlen sie und sind ersetzt durch eine kurze Schlußbemerkung, welche nur die „mariage“ der Sittlichkeit und Frömmigkeit für den Weisen fordert und (mit entschieden theologischer Wendung) hinzusetzt: „toutes deux complettes et couronnées de la grâce de Dieu, laquelle il ne refuse à aucun qui la demande.“ Im Grunde hätte freilich das ganze Buch unterdrückt werden müssen; denn auch ohne jene ausdrückliche Bemerkung Charrons muß sein ganzes Werk als eine stillschweigende Zurückweisung der religiösen Ethik bezeichnet werden. Wer wie Charron von der Weisheit zu handeln unternahm, d. h. ein System des praktischen Verhaltens aufstellte, und dabei das religiöse Element so flüchtig, so sehr als „hors d'oeuvre“ behandelte, der hatte sich jedenfalls von dem Geiste der kirchlichen Ethik weit entfernt und verdient mit Recht in die Reihen der Vorkämpfer des modernen sittlichen Bewußtseins gestellt zu werden.

---

3. Abschnitt

Bacon

1. Geschichtliche Stellung

Das geistige Leben Englands, wie es sich dem eigenartigen Charakter seiner Reformation entsprechend entwickelt hatte, war beherrscht von zwei Parteien, die sich untereinander freilich schroff entgegenstanden, aber jede in ihrer Machtsphäre eine strenge Herrschaft über die Geister ausübten: dem Anglo-Katholizismus und dem Puritanismus. Schon vor dem Zeit-

punkte, da beide in blutigem Kampfe zusammenstießen, hatte sich zwischen beiden eine mittlere Richtung ausgebildet, welche in Anbetracht der unseligen kirchlichen Verhältnisse die Kluft zwischen beiden zu überbrücken suchte.[10] Hales, Chillingworth und Taylor sind die Hauptvertreter jener freisinnigen oder eigentlich, besser gesagt, weitherzigen englischen Theologie. Allerdings hielt sich die Tätigkeit und das Denken dieser Männer noch ausschließlich auf kirchlichem Gebiete, und stand, wenn auch engherziger Abschließung der verschiedenen Richtungen in der Landeskirche gegenüber auf Verallgemeinerung dringend, doch noch durchaus auf positiv christlichem Boden. Was aber der spätere Deismus in Bezug auf sämtliche Religionen versucht hat, nämlich alles Beiwerk auszuscheiden und ihnen eine für alle gleichgeltende und ihren wahren Sinn zum Ausdruck bringende rationale Basis zu geben, das unternehmen sie den verschiedenen Bekenntnissen und Formulierungen der christlichen Religion gegenüber durch Reduktion ihrer Unterschiede auf gewisse christliche Fundamentalwahrheiten.

Das genaue Gegenstück zu diesen liberalen Theologen bildet nun um dieselbe Zeit die Philosophie Bacons, welche sich ihrerseits von dem Gebiet der theologischen Kontroverse ebenso fern hält, als jene von dem philosophischer Erkenntnis.

Beide halfen den Boden für eine selbständige Ethik bereiten, und konvergieren, obwohl völlig unabhängig voneinander, nach diesem gemeinsamen Ziel hin. Die theologische Richtung insofern, als sie zwar die Notwendigkeit der spezifisch religiösen Veranstaltungen für den Menschen, der seine sittliche Bestimmung zu erreichen wünscht, festhielt, aber durch ihr vermittelndes Bestreben dahin geführt wurde, die einzelnen kirchlichen Lehren und Handlungen darauf anzusehen, was sie für diese ethischen Zwecke zu leisten im stande seien; Bacons Philosophie insofern, als sie, wie überall, so auch hier hodegetisch, die Anleitung zu einem System des praktischen Verhaltens für den Menschen geben will, in welchem von der Religion gänzlich abstrahiert wird, und welches den Menschen zur Glückseligkeit zu führen verheißt,[11] ohne im mindesten auf die Mittel Bedacht zu nehmen, durch welche nach kirchlicher Anschauung dies Ziel einzig und allein zu erreichen war.

2. Sittlichkeit und Religion

Dazu muß ihm eben seine Scheidung des religiösen und des philosophischen Gebietes behilflich sein. Das Gute, wonach die Ethik zu fragen hat, ist von vornherein nur relativ, auf das diesseitige Menschenleben beschränkt. Das höchste Gut liegt im Jenseits, und die Mittel, es zu erreichen, werden nicht durch Philosophie, sondern durch die Religion angegeben.[12] Und dies ist eben das Charakteristische der Baconschen Anschauung im Gegensatz zur späteren Aufklärung, daß er diese beiden Betrachtungsweisen lediglich auseinanderhält, ohne auch nur den Versuch zu machen, eine auf die andere zurückzuführen, oder eine an der anderen zu messen. Konsequent nach diesem Sinn entscheidet Bacon[13] auch eine nach ihm noch vielfach verhandelte Frage, ob nämlich Atheismus oder Aberglaube dem sittlichen Verhalten des Menschen verderblicher seien.

Da nun Bacon das Gebiet des Sittlichen ganz von dem des Religiösen getrennt hatte, so lag für ihn kein Grund vor, der völligen Abwesenheit religiöser Ueberzeugungen zerstörende Wirkungen in Bezug auf die Sittlichkeit und das irdische Wohlergehen der Menschen zuzuschreiben. So gesteht er denn dem Atheismus zu, er lasse die gesunde Vernunft, die sittlichen Gesetze, das Streben nach gutem Ruf bestehen; er untergrabe den bürgerlichen Frieden nicht, sondern mache die Menschen vorsichtig, auf ihr Interesse und ihre Sicherheit bedacht. So kann er auch ohne Religion eine gewisse äußere Sittlichkeit hervorbringen, und es gab freigeistige Zeitalter, welche glücklich und ruhig waren, wie das römische unter Augustus. Zur höchsten Vollendung der menschlichen Natur wird es freilich derjenige niemals bringen, welcher der religiösen Triebfedern entbehrt. Wie sich das Tier, der Hund zum Beispiel, durch den Verkehr mit dem höherstehenden Menschen gewissermaßen über sich selbst erhebt und eine zweite bessere Natur gewinnt, so wirkt auch auf den Menschen das Vorbild des göttlichen Wesens ein, und gibt ihm durch das Vertrauen auf die göttliche Gnade und Vorsehung eine innere Kraft, welche die sich

selbst überlassene menschliche Natur niemals zu entwickeln vermöchte. Den Menschen den Glauben an die Gottheit nehmen, heißt daher ihnen die wahre sittliche Größe nehmen. Allein je höher die wahre Religion im Preise steht, umso verderblicher müssen ihre Ausartungen wirken. Wenn jene eine Quelle der edelsten Sittlichkeit zu werden vermag, so werfen dagegen Aberglaube und Fanatismus (denn diesen Begriff muß man unter der Bezeichnung „superstitio" notwendig mit gesetzt denken) alle Fundamente der Sittlichkeit über den Haufen und führen zum Ruin der Staaten, welche atheistische Meinungen kaum zu erschüttern vermögen. Und sehr fein hebt Bacon die Umkehrung des natürlichen Verhältnisses hervor, die sich überall ergibt, wo Aberglaube zur Herrschaft gelangt ist: die Toren und Gedankenlosen führen das große Wort und reißen die Wissenden mit sich; Erkenntnis und Lehre müssen sich nach den bestehenden Gebräuchen richten, statt daß vielmehr jene die letzteren gestalteten.

Diese Erörterung bildet das Seitenstück zu der um dieselbe Zeit namentlich infolge der Arminianischen Streitigkeiten viel verhandelten Frage, ob die tugendhaften Heiden der Seligkeit teilhaftig zu werden vermöchten.

Das von Bacon zuerst angeschlagene Thema hat kräftig fortgeklungen in der englischen wie in der französischen Philosophie. Die Abneigung gegen fanatische und abergläubische Volksreligion, welche in den analysierten Essays so deutlich hervortritt, teilen Hobbes, Locke, Shaftesbury, Hume durchaus mit ihm; was er in wenigen Sätzen andeutet, ist von seinen Nachfolgern immer umfassender, schärfer und polemischer ausgeführt worden. Von den Franzosen hat Bayle dies Thema mit besonderer Gründlichkeit behandelt; bei ihm und Hume haben dann die späteren französischen Aufklärer, Helvetius und Holbach, ihre Waffen geholt. Das Gegengewicht aber, welches Bacon gegen die religiösen Ausartungen in dem Begriffe und der Möglichkeit einer reinen, positiven Offenbarungsreligion festgehalten hatte, verflüchtigte sich im Laufe der nachfolgenden Entwicklung, wenigstens bei einer Richtung derselben, mehr und mehr.

3. Natürliche Grundlage der Sittlichkeit

Als Grundlage und Quelle der natürlichen Sittlichkeit bezeichnet Bacon im Anschlusse an die herrschende Anschauung der Zeit jene angeborenen Normen, welche man das Licht und das Gesetz der Natur zu nennen pflegte — eine Einsicht, welche freilich nicht vollständig klar ist, sondern überwiegend repressiver Natur und uns mehr über das, was wir zu lassen haben, als über unsere positiven Pflichten unterrichtet. [14]

Diese ganze Theorie vom natürlichen Sittengesetze steht in Bacons Philosophie wie ein etwas veralteter Ueberrest aus einer entschwundenen Epoche. [15] Er weiß mit dieser eigentümlichen Mischung von Metaphysik und Psychologie offenbar nichts Rechtes anzufangen. Man möchte fast sagen, es sei nur das Gedächtnis, welches ihm diese Theorie eingebe, nicht der Verstand. Will man seine eigentliche Herzensmeinung über die Grundlage des Sittlichen vernehmen, so muß man seine freilich nur mit wenig Worten andeutende Erörterung der beiden Haupttriebfedern des menschlichen Handelns, der auf das Einzelwohl und der auf das Gesamtwohl zielenden, mitberücksichtigen. Es ist ohne Zweifel Bacons Absicht, [16] letztere als die Quelle des Sittlichen zu bezeichnen, wenn er den sozialen Trieb den würdigeren und besseren nennt, weil er auf die Erhaltung der höheren Form gehe, und das Vorhandensein desselben dem nicht entarteten Menschen als eine „Prärogative“ beilegt. [17] Hier klingt zum ersten Male das Thema an, welches später in der englisch-schottischen Ethik so umfassend behandelt wurde: die sozialen, auf das Wohl des Ganzen gerichteten Neigungen des Menschen erscheinen als Quelle des Sittlichen; die alte Idee der Lex naturalis erhält eine neue Bestimmtheit und tritt in zeitgemäßem psychologischem Gewande auf als angeborener sozialer Affekt, während der metaphysische Hintergrund mehr und mehr verblaßt. Und eben hierher gehört auch als eine Andeutung der Richtung, welche in der Folgezeit von Bacons Volksgenossen immer entschiedener eingeschlagen wurde, die nachdrückliche Betonung der Affekte und der Notwendigkeit eines genauen Studiums derselben, um

dadurch die Seele zu leiten und das Sittliche hervorzubringen. Daß Affekt nur durch Affekt zu beherrschen sei — dieser berühmte Satz der Passionenlehre Spinozas — wird schon von Bacon als die unentbehrliche Vorbedingung aller erfolgreichen sittlichen Kultur bezeichnet und findet sich später genau in der gleichen Fassung wieder bei Hume.[18] Auch die Umstände, welche die Erscheinung des Sittlichen im allgemeinen und beim Einzelnen, wenn nicht hervorrufen, so doch bedingen, wie die Macht der Gewohnheit und Uebung, der Nachahmung und Erziehung, des Umgangs und des Ehrgeizes, der Gesetze und der Lektüre, will Bacon bereits in die ethische Forschung hereingezogen wissen — wiederum ein Symptom des Nachdruckes, welchen man auf das psychologische Zustandekommen des Sittlichen zu legen beginnt.

4. Wirkungen Bacons in England

Bacons ethische Ideen sind der erste Versuch, in England eine Ethik ohne Zuhilfenahme religiöser Vorstellungen zu schaffen; freilich nur in flüchtigen Andeutungen ausgeführt. Aber die Winke Bacons sind hier, wie auch sonst vielfach, nur Vorspiele dessen, was bei späteren Denkern zu voller Entwicklung kommt. Man wird zwar nicht so weit gehen dürfen, wie es die Engländer zu tun lieben, welche zuweilen ihre ganze Philosophie, bis auf den heutigen Tag, als eine Anwendung der echten baconischen Prinzipien bezeichnen, immerhin aber zugestehen können, daß Bacon für einen guten Teil der späteren Entwicklung wenigstens das Losungswort ausgegeben hat.[19]

Es dauerte indessen eine ziemliche Zeit, ehe die Ideen Bacons einen fühlbaren Einfluß auf die englische Wissenschaft erlangten. 1620 waren seine acht Jahre früher veröffentlichten „Cogitata et visa“ in neuer Bearbeitung als „Novum Organon“ erschienen; aber im Betrieb der philosophischen Wissenschaft an beiden Universitäten, Oxford und Cambridge,[20] blieb die alte scholastische Methode noch mindestens zwanzig Jahre lang in Geltung und auch nachher waren es nicht eigentlich die akademischen Kreise, von denen die erste erfolgreiche

Anwendung und Weiterbildung der Ideen Bacons ausging. Während dieser Zeit geriet das staatliche und kirchliche Leben Englands in immer größere Verwirrung. Die Kluft zwischen den beiden vorherrschenden Kirchenparteien, der anglikanischen und der presbyterianischen, welche jene liberale Vermittlungstheologie vergebens zu überbrücken gesucht hatte, wurde immer tiefer, und der dogmatische Gegensatz, verstärkt durch den politischen, gewann an Heftigkeit und Erbitterung. Der Ausbruch des offenen Kampfes führte, wie bekannt, die streng puritanische Partei zur Herrschaft; allein dieselbe mächtige religiöse Erregung, durch welche der Sieg allein möglich geworden war, führte Folgen mit sich, welche ganz und gar nicht dem Sinne der Sieger entsprachen. Rings um den starr dogmatischen Presbyterianismus, der in der Westminsterversammlung seine Vertretung fand, schoß eine Reihe von neuen Sekten aus dem Boden; alle mit dem gleichen Anspruche, die echte Lehre zu bieten, und mit der Berufung auf die gleiche göttliche Autorität. Wie streng sich auch die herrschende Partei gegen diese Neubildungen, in welchen sie nur Teufelswerk erblickte, abschloß und wie nachdrücklich sie dieselben sogar auf gesetzgeberischem Wege bekämpfte: zur Unterdrückung dieser Sekten reichte doch ihre Macht bei weitem nicht aus. Beide Umstände, jene reißend schnelle Vermehrung der Sekten und der streng dogmatische Geist des Puritanismus, wirkten zusammen, um das religiöse Denken in England auf eine neue Stufe zu heben und auch der Philosophie frische Impulse zu geben. Beides kam, sehen wir ganz ab von den sonstigen spekulativen Erfolgen, in hohem Grade auch der Begründung einer neuen Anschauung vom selbständigen Werte des Ethischen zu gute. In erneutem Maße machte sich die Notwendigkeit fühlbar, den sittlichen Anforderungen des Lebens eine andere Grundlage zu geben, als die religiösen Bekenntnisse sie zu liefern vermochten, denen über ihrem polemischen Dogmatismus die Beziehung auf das praktische Leben entweder verloren gegangen war oder deren Streitigkeiten und Kämpfe die Gemüter verwirrten. Dies ist nun um die Mitte des 17. Jahrhunderts in doppelter Weise erfolgt: einmal auf Grundlage und mit Anwendung der ba-

conischen Philosophie, dann von einer rationalistischen Theologie oder theologischen Philosophie, welche ihren Sitz an der Universität Cambridge hatte, und deren Vertreter die Platoniker oder Latitudinarier von Cambridge genannt werden. Thomas Hobbes ist der Vertreter der ersteren Richtung; Ralph Cudworth und Henry More die bedeutendsten Vorkämpfer der anderen, deren philosophisches Denken recht eigentlich in der Opposition gegen Hobbes herangewachsen ist. Als Theologen aber gehören sie einer seit dem Beginn des 17. Jahrhunderts in den Kreisen der reformierten Kirche weit verbreiteten Richtung an, welche in Bekämpfung der theologischen Engherzigkeit des 16. Jahrhunderts Außerordentliches geleistet hat und deshalb zunächst kurz zu charakterisieren ist.

---

4. Abschnitt

Der Arminianismus und verwandte Richtungen[21]

Es läßt sich als ein notwendiger Rückschlag begreifen, daß gerade aus den Reihen der reformierten Kirche, deren Gründer mit der rücksichtslosesten Härte die absolute Unselbständigkeit des Menschen Gott gegenüber betont hatte, zuerst eine Erschütterung der Ueberzeugung von der unbedingten Notwendigkeit der Gnadenmittel hervorging. Was Charron und Bacon als isolierte Denker angedeutet hatten, mehr durch das, was sie verschwiegen, als was sie offen aussprachen, das kommt im Lager der reformierten Theologie selbst zu heftigster Erörterung. Im Jahre 1618 verdammte die Synode zu Dortrecht als Vertretung des orthodoxen Calvinismus feierlich die Anschauungen, wie sie seit dem Ende des 16. Jahrhunderts in immer freierer Ausbildung von Coornhert, Arminius und Episcopius gelehrt wurden. Was in diesen Denkern zum Durchbruch kommt, ist mit den durch Zeitumstände und Zeitbildung gegebenen Veränderungen ganz derselbe Geist, welcher einstens im 2. und 3. Jahrhundert die Lehren der griechischen Kirche

und im Abendlande Pelagius samt seinen Anhängern beseelt hatte. Im Gegensatz gegen jenen starren, auf die äußerste Spitze getriebenen Augustinismus, welchen die Reformatoren und vor allem Calvin gelehrt hatten, erhebt sich nun eine Reaktion derselben Gedanken, welche Jahrhunderte früher durch Augustin niedergekämpft worden waren, und die beim Beginn des Reformationszeitalters Erasmus gegen Luther geltend gemacht hatte. Indem man der mystischen Prädestination gegenüber Nachdruck auf die Willenstätigkeit des Menschen legt, und den sittlichen Gesamtzustand des Subjekts nicht nach der geheimnisvollen Zurechnung des Gnadenstandes, sondern nach dem Satze: „An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen“ zu beurteilen anfängt, gelangt man naturgemäß dazu, die Wichtigkeit der Glaubensvorstellungen und der Gnadenanstalten für die Versittlichung des Menschen abzuschwächen. Es hängt damit enge zusammen, daß nun auch der absolute ethische Pessimismus, von welchem Luther und Calvin ausgegangen waren, um möglichst viel Raum für die Wirksamkeit der Gnade zu gewinnen, stillschweigend zu Gunsten einer mehr optimistischen Auffassung des menschlichen Wesens verlassen und die natürliche Anlage des Menschen zum Sittlichen wieder in den Vordergrund gestellt wird. Die Offenbarung verliert ihren bisherigen über allen Vergleich erhabenen Wert; ihr zur Seite tritt ein natürlicher Weg, der vielleicht ein Umweg, aber durchaus nicht notwendig Irrweg ist. Dieser Nützlichkeitsstandpunkt der Offenbarung gegenüber ist der erste Schritt, sie als unnütz zu erweisen: die Arminianer bereiten den späteren Freidenkern den Weg, wenn sie sich auch noch der theologischen Sprache bedienen, wie denn namentlich der Begriff der „gratia universalis“ eine solche Brücke bildet. Die unübersteigliche Schranke zwischen heidnisch und christlich fällt; wieder beginnt man, wie einst Pelagius und Abälard getan, die Jünger Christi und die heidnischen Philosophen in eine Reihe zu stellen: ja die Generation, der die Leiden der Religionskriege noch in frischer Erinnerung waren, war geneigt, den Heiden, ceteris paribus, schon deswegen einen Vorrang vor den Christen einzuräumen, weil ihnen die Leidenschaft des Fanatismus fremd sei. Zwar glaubt noch Episcopius seine

protestantische Orthodoxie dadurch bekräftigen zu müssen, daß er die Katholiken als wahre Götzendiener vom Heile ausschließt; aber schließlich trug doch die dem Arminianismus zu Grunde liegende prinzipielle Anschauung den Sieg davon.[22]

Die Unterschiede zwischen den verschiedenen Religionen gleichen sich aus; alle werden zu gleichberechtigten Aeußerungen derselben Grundgedanken. Daraus erwächst der Forschung ein doppeltes Geschäft: es gilt, in der Vielgestaltigkeit der geschichtlich vorhandenen Religionen jene einfachsten, allgemeinsten Grundsätze aufzuzeigen, und an der Hand derselben alles, was sich nicht mit logischer Konsequenz aus denselben ergibt, als überflüssiges oder schädliches Beiwerk abzuweisen. Das gleiche gilt auch von der Sittlichkeit. Auch sie hat in ihren wechselnden Erscheinungsformen ein Bleibendes: gewisse allgemeine Grundsätze, die zu allen Zeiten gültig und Eigentum des Menschen gewesen sind. Diese sittlich-religiösen Gemeinbegriffe der Menschheit bilden den allgemeinen Maßstab für alle Einzelerscheinungen.

Der erste, der diese Ideen in freierer Form zu bearbeiten unternahm, war ein Engländer, Lord Herbert von Cherbury. Seine beiden Schriften „De veritate" (1624) und „De religione gentilium" (1645) zeigen die Grundgedanken des späteren englischen Deismus bereits im Keime. Zwischen Bacon und Hobbes nimmt er in der ethisch-religiösen Frage der Zeit eine merkwürdige Mittelstellung ein; über beide hinaus weist er auf Locke und Tindal hin. Als Metaphysiker und Psychologe eröffnet er die Reihe der Intellektualisten und Transzendentalisten, so daß wir also bereits an der Schwelle der englischen Philosophie auf jenen Gegensatz stoßen, welcher sich durch die ganze folgende Entwicklung hindurchzieht und geradezu als die treibende Kraft derselben angesehen werden kann. Ruhm und Ansehen sind ihm freilich von den Nachfolgenden arg geschmälert worden. Gegen seine in unwissenschaftlicher Form vorgetragene Lehre vom Angeborensein jener Gemeinbegriffe richtete Locke später seinen Hauptangriff, und unter den gesinnungsverwandten Denkern überragt ihn Cudworth gleichsehr an Gelehrsamkeit wie spekulativer Kraft.

Der Arminianismus hatte sich nach der Synode von Dortrecht als Sekte konstituiert. Der holländische Staat verfolgte die Ausgestoßenen nicht. Die Zahl ihrer Kirchen und Gemeinden war nicht groß, aber ihre Schriften zirkulierten in ganz Europa und die Zahl derer, welche sich offener oder versteckter zu ihren Grundsätzen bekannten, war in raschem Wachsen. Dies bemerkt man sowohl in der reformierten Kirche Frankreichs, in welcher durch Caméron und namentlich Amyraut die Idee der universellen Gnade Verbreitung gewinnt,[23] wonach auch die Heiden durch den bloßen Glauben an die Vorsehung und Güte Gottes zum Heile gelangen können, als auch insbesondere in England, wo die Richtung durch die in der dortigen Kirche herrschenden Vorliebe für die Väter der ersten Jahrhunderte entschieden begünstigt wurde. Sie tritt uns dort um die Zeit der Restauration insbesondere in den philosophierenden Theologen von Cambridge bedeutsam entgegen. Vor allen aber ragt unter den späteren Vertretern der Partei Le Clerc hervor, der durch seine kritischen Journale einen außerordentlichen Einfluß in ganz Europa ausübte und fortwährend zu Gunsten der arminianischen Anschauung tätig war. So kann schon 1641 eine Calvinistensynode[24] in Nordholland klagen, daß man überall, in England, Frankreich und Deutschland, jene abscheuliche Lästerung und jenen ungeheuerlichen Irrtum predige, der Mensch könne in jedem Glauben selig werden; und ein eifriger Polemiker des Calvinismus, Jurieu, konstatierte, daß die Anschauungen der Arminianer nicht auf den Kreis dieser Sekte beschränkt blieben, sondern daß sie in Gestalt der „Latitudinarier“ sich im Schoß der Kirche selbst verbargen.[25] Auf die ethische Forschung aber hat kein Angehöriger dieser Richtung so weitgehende Impulse geübt, als Hugo Grotius.

---

5. Abschnitt

Hugo Grotius

1. Allgemeine Stellung

Es könnte vielleicht der Rechtfertigung bedürfen, wenn unter den Vorläufern selbständiger ethischer Forschung in der neueren Philosophie auch Hugo Grotius hervorgehoben wird. Gilt es doch als sein Verdienst, durch das epochemachende Werk „De jure belli et pacis“ eine wichtige Gebietsscheidung begründet, und das Natur- und Völkerrecht von der eigentlichen Moral abgelöst zu haben. Allein eine strenge Scheidung zwischen Naturrecht und Ethik ist ja der Natur der Sache nach unmöglich,[26] und man könnte demnach von vornherein darauf verweisen, daß die Abhandlung des Grotius, indem sie den allgemeinen Begriff des Rechts zu gewinnen sucht, zugleich auch für die Frage nach dem Ursprung des Sittlichen überhaupt von Bedeutung sei. Was diese Bedeutung noch verstärkt, ist die eigentümliche geschichtliche Stellung, die Grotius einnimmt. Er faßt nämlich am Schlusse des Reformationszeitalters die Anschauungen der katholischen und protestantischen Rechtslehrer noch einmal zusammen, welche anknüpfend an die Scholastiker, in unabsehlichen Traktaten und Quästionen die alten Fundamentalbegriffe der lex aeterna und naturalis, der lex divina et humana, mit immer neuen Definitionen, Distinktionen und Objektionen zu einem unübersehlichen Felde von Kontroversen ausgebaut hatten, auf dessen ermüdender Einförmigkeit kein Fortschritt, sondern nur eine fortgehende Häufung unlösbarer Schwierigkeiten möglich war. Eine Berücksichtigung dieser Spätscholastik verlohnt in keiner Weise;[27] Hugo Grotius aber ist es, der diese Schulkontroversen des 16. Jahrhunderts mit den späteren philosophischen Forschungen zumeist verknüpft. Der große Einfluß, welchen sein Werk geübt hat, ließe sich, selbst wenn er nicht durch so viele positive Zeugnisse bestätigt würde, aus der nachfolgenden Litteratur des Naturrechts und der Ethik leicht erkennen. Wir haben in

Grotius den Hauptrepräsentanten jener Anschauung vom Menschen und von der Gesellschaft, deren Bekämpfung sich Hobbes zur Hauptaufgabe gemacht hat; wir finden die Grundgedanken seiner Theorie wieder in der wichtigsten und gehaltreichsten der Kontroversschriften gegen Hobbes: bei Cumberland. Und noch wirksamer als durch seine prinzipiellen Ideen ist Grotius, wie es scheint, durch seine Methode geworden. Wenn die Scholastik Recht und Sitte nur in der engsten Verbindung, ja begriffswidrigen Vermischung, mit dem Religiösen und Theologischen zu sehen vermocht hatte, so gibt Grotius, indem er die prinzipielle Rechtsdoktrin schärfer als bisher aussondert, dadurch einen auch auf ethischem Gebiete folgenreich gewordenen Anstoß.

Die aus ihrem bisherigen Dienstverhältnis zur Theologie sich loslösende Ethik tritt zunächst selbst vorzugsweise in naturrechtlichem Gewande auf — eine Einseitigkeit, welche überdies schon durch die kirchliche Auffassung des Ethischen unter dem Begriffe des Gesetzes nahe gelegt war und erst im Laufe der Entwicklung ergänzt und vervollständigt worden ist.

2. Begriff und Ursprung des Naturrechts

„Das natürliche Recht ist ein Gebot der Vernunft, welches anzeigt, daß einer Handlung, wegen ihrer Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung mit der vernünftigen Natur selbst, eine moralische Notwendigkeit, oder eine moralische Häßlichkeit innewohne, weshalb Gott als der Schöpfer der Natur, eine solche Handlung entweder geboten oder verboten habe.“ [28] Man sieht an dieser Definition zunächst deutlich das Ineinanderspielen des Naturrechtlichen und des Ethischen, und welchen Einfluß man auch Grotius auf die spätere Entwicklung zuschreiben mag, so wird man doch nicht vergessen dürfen, daß er selbst das Ethische in seine Definition des Naturrechtlichen aufgenommen hat. Im übrigen sind es drei verschiedene Faktoren, aus deren Zusammenwirken das Recht entsteht und von denen jeder eine ganz eigentümliche Funktion ausübt. Die eigentliche metaphysische Grundlage des Rechts, das Prin-

cipium essendi, sind Gott und die zwar von ihm geschaffene, aber in ihrem Wesen nicht zu verändernde vernünftige Natur; ihnen tritt als principium cognoscendi die menschliche Vernunft zur Seite.

Was jene metaphysische Grundlage des Rechts betrifft, so stößt natürlicherweise auch Grotius auf jene Schwierigkeit, welche die Scholastiker lebhaft beschäftigt hatte: nämlich die Forderung einer schlechthin gültigen Notwendigkeit des Sittlichen und des Rechts mit der Annahme der göttlichen Allmacht zu vereinigen. Nicht lange vor dem Erscheinen von Grotius' Werk hatte der Jesuit Suarez in seinem „Tractatus de legibus" den Versuch gemacht, die Wiedererneuerung des Ruhmes der Scholastik mit der Begründung des eigenen in einer für den Orden glänzenden Gesamtleistung zu verbinden. Unterstützt von ausgebreiteter Belesenheit und bedeutendem Scharfsinn war er daran gegangen, diese prinzipiellen und metaphysischen Fragen mit aller Ausführlichkeit zu erörtern, und das Fazit der bisherigen scholastischen Behandlung zu ziehen. Aber während Suarez das ganze zweite Buch seines Traktates, d. h. 70 Folioseiten, der Erörterung dieser metaphysischen und prinzipiellen Fragen widmet und sich mit allen Autoritäten aufs sorgfältigste auseinandersetzt, sucht Grotius über diese Dinge möglichst rasch hinwegzukommen und ein ihn befriedigendes Schlußergebnis zu erreichen. Und dies kommt seiner Tendenz und seinen Hauptgedanken nach mit dem des jesuitischen Gelehrten überein: es suchte zwischen der Lehre Abälards von der strengen Notwendigkeit des göttlichen Handelns und der absoluten Freiheit göttlicher Willkür, welche die Nominalisten gelehrt hatten, eine Mittelstellung zu gewinnen.

Demnach besteht für den göttlichen Willen eine doppelte Schranke: nicht bloß in dem logisch und formal Unmöglichen, sondern auch in der inneren Natur der Dinge, so wie sie von Gott einmal geschaffen worden sind. Da diese ganz auf sich selber ruht und in ihr Recht und Unrecht begründet sind, so könnte man bei Grundlegung des natürlichen Rechts von der Existenz Gottes auch abstrahieren. Nur weil die stärksten anderweitigen Gründe für die Existenz und Tätigkeit Gottes

sprechen, so müssen wir ihn auch als die letzte Quelle des Rechts betrachten, indem dies zwar unmittelbar aus der Natur der Dinge stammt, Gott aber dieselbe geschaffen hat.[29]

Von diesen allgemein gültigen, nach der einmal getroffenen Einrichtung der Natur nicht mehr zu verrückenden Bestimmungen scheidet Grotius nicht nur das menschliche, d. h. positive Recht, sondern auch das „willkürliche" göttliche Recht, welches nicht das gebietet oder verbietet, was von selbst und durch seine eigene Natur nötig oder unerlaubt ist, sondern was erst durch Gottes Verbot unerlaubt und durch sein Gebot Schuldigkeit wird.[30] Ein beachtenswerter Gedanke, in welchem die Scheidung der eigentlich theologischen Moral und aller religiösen Zeremonialgebote von dem Gebiete der natürlichen Sittlichkeit ausgesprochen liegt. Auch er ist freilich bei Grotius nicht neu, sondern gehört bereits der Scholastik an; nur mit dem Unterschiede, daß jetzt die Tendenz seiner Verwertung eine ganz andere wird. Es bleibt nun noch übrig, zu fragen, was denn Grotius des näheren unter Natur oder vernünftiger Natur verstehe und wie er sich die Mitwirkung der Vernunft bei Entstehung des natürlichen Rechtes denke. Nach den allerdings sehr flüchtigen Andeutungen, die sich darüber finden (wie denn überhaupt die ganze allgemeine Grundlegung seines Systems auf sehr schwachen Füßen steht und der sorgfältigen Durcharbeitung gänzlich entbehrt), wird man nicht zweifeln dürfen, daß er unter Natur die menschliche Natur verstehe, in deren gottgeordneter Beschaffenheit er eine Grundlage des Rechtes erblickt. In diesem Sinne polemisiert er gegen den Satz, die Natur könne das Unrecht nicht vom Rechte unterscheiden. Es ist der gesellige Trieb des Menschen, das Streben nach einer ruhigen und nach dem Maß seiner Einsicht geordneten Gemeinschaft mit seinesgleichen — der stoische Begriff der οἰκείωσις — an den Grotius anknüpft. Diese Anlage ist dem Menschen nicht einmal allein eigentümlich. Denn manche Tiere mäßigen die Sorge um ihren Nutzen durch die Rücksicht teils auf ihre Jungen, teils auf ihresgleichen. Wie rein natürlich aber dies ist, zeigt sich bei den Kindern, bei denen vor aller Zucht eine Neigung anderen wohlzutun hervortritt, wie auch das Mitleid sich früh-

zeitig und von selbst geltend macht. Aber der Mensch besitzt freilich noch eine andere Eigenschaft: er verbindet mit einem starken geselligen Triebe, für den er allein von allen Geschöpfen das besondere Mittel der Sprache besitzt, auch die Fähigkeit, allgemeine Regeln zu fassen und danach zu handeln. Diese von Vernunft geleitete Sorge um die Gemeinschaft ist die Quelle des eigentlich sogenannten Rechts; es fließt aus der Natur eines mit Vernunft begabten, geselligen Wesens. Die Mutter des natürlichen Rechts ist die menschliche Natur selbst, welche uns, auch wenn wir keine Bedürfnisse hätten, doch zur Aufsuchung der Gemeinschaft treiben würde. Aber als sekundärer Gesichtspunkt tritt zu dem natürlichen Recht auch der Nutzen hinzu; denn der Schöpfer der Natur wollte, daß wir als einzelne schwach seien und zum rechten Leben vieles bedürfen, damit wir desto mehr zur Pflege der Geselligkeit angetrieben würden. So hat der Mensch vor den übrigen Geschöpfen nicht bloß jenen geselligen Trieb empfangen, sondern auch die Urteilskraft, um das Angenehme und das Schädliche zu bemessen und zwar nicht bloß das Gegenwärtige, sondern auch das Zukünftige und die Mittel dazu. Es entspricht deshalb der menschlichen Natur, auch hierin, nach dem Maße menschlicher Einsicht, dem zu folgen, was für richtig erkannt worden, und sich dabei weder durch Furcht, noch durch die Lockungen einer gegenwärtigen Lust irreleiten, noch von leidenschaftlichen Erregungen hinreißen zu lassen. Was einer solchen Einsicht widerspricht,[31] ist ebenfalls gegen das Recht der menschlichen Natur; nur betont Grotius nachdrücklich, daß dies ein abgeleiteter Begriff sei, und Rücksichten des Nutzens das Recht nicht zu begründen vermögen. Es sei nicht wahr, daß das Recht aus Furcht vor dem Unrecht erfunden worden sei und daß die Menschen durch eine Art Gewalt zur Pflege des Rechts genötigt worden seien. Dies treffe nur bei den Einrichtungen und Gesetzen zu, welche zur leichteren Vollstreckung des Rechts angeordnet worden sind. Allein das Recht sei nicht bloß des Nutzens wegen vorhanden; denn selbst wenn aus seiner Befolgung gar kein Nutzen abgesehen werden könnte, würde es doch von Weisheit zeugen, sich dahin zu wenden,

wohin wir fühlen, daß die Natur uns zieht. Nimmt man hierzu noch die von Hartenstein angeführten Stellen,[32] an welchen Grotius als den entscheidenden Charakterzug des Unrechten seinen Widerspruch gegen die vernünftige und soziale Natur hervorhebt, so wird man, wie skizzenhaft auch das alles angedeutet ist, die eigentliche Meinung des Grotius sich doch ziemlich zurechtlegen können. Ungeschieden und wenig entwickelt liegen hier die Keime der späteren Richtungen der Rechtsphilosophie und Moralphilosophie vor uns: die gegensätzlichen Anschauungen, wie sie später scharf aufeinander treffen, kündigen sich hier wohl schon an, aber sie stehen noch friedlich nebeneinander, und von tiefer dringender psychologischer Untersuchung ist keineswegs die Rede.

VII. Kapitel

Hobbes und seine Gegner im 17. Jahrhundert

---

1. Abschnitt

Hobbes

Hobbes ist einer der merkwürdigsten Charakterköpfe in der Geschichte der neueren Philosophie. „Einen Radikalen im Dienste der Reaktion" nennt ihn Tulloch mit glücklicher Paradoxie des Ausdrucks und die Verschiedenheit der Beurteilung, welche er erfahren hat, erklärt sich leicht, wenn man die Gegensätze erwägt, welche sich in seiner Lehre vereinigen. Daß diese nicht zu begreifen ist, wenn man den Einfluß der Zeitverhältnisse nicht mit in Rechnung zieht, darüber sind alle Darsteller einig; [1] weniger leicht ist es zu entscheiden, welches nun der Gang seines Denkens gewesen sei. Hat ihm die Zerrüttung des bürgerlichen Lebens durch die kirchlichen und politischen Kämpfe, deren Zeitgenosse er war, den Gedanken eingegeben, einen Ausweg aus diesen Verwirrungen dadurch zu suchen, daß er das Prinzip der Autorität, auf welches seit der Reformation immerfort Sturm gelaufen worden war, wieder zu Ehren brachte und ihm eine philosophische Grundlage schuf; hat sich ihm durch die gemachten Erfahrungen jene bestimmte Ansicht vom Wesen des Menschen ausgebildet, von welcher aus weiter schließend er dann eben zu jenen Ergebnissen gelangte? Der streng systematische Gang der Darstellung in seinen Schriften, in denen jede Spur ihrer Entstehung verwischt ist, läßt eine Entscheidung dieser Frage nicht zu; aber man wird wohl der Wahrheit am nächsten

kommen, wenn man sagt, daß beides, der deduktive Schluß aus dem, was er postulierte und der induktive aus dem, was er beobachtete, seine Lehre bestimmte. In der Tat erscheinen bei ihm das konstruktive und analytische Element durchaus gemischt. Es ist nur teilweise richtig, wenn man ihn den ersten Schüler Bacons nennt und darauf hinweist, daß er dessen Methode der Aufsuchung und Klassifizierung äußerer Tatsachen, welche nach ihm allein wirkliches Wissen zu begründen vermag, aufgenommen und auf das Studium der Gesellschaft und der gesamten sittlichen und geistigen Ordnung, in welcher sich der Mensch befindet, angewendet habe. Man darf daneben die tiefgreifenden Unterschiede in der intellektuellen Anlage beider Denker nicht übersehen und nur sie machen es erklärlich, daß, trotz der engsten litterarischen und persönlichen Beziehungen zwischen Bacon und Hobbes, der Name des ersteren sich nur zweimal an gleichgültigen Stellen in dessen Schriften findet.

Hobbes hat nicht bloß psychologisch analysiert was ist, sondern zugleich juristisch konstruiert, was sein soll. Diese Konstruktion wurde zwar auf Tatsachen der menschlichen Natur, so wie er sie verstand und begriffen hatte, aufgebaut; aber jene Ordnung selbst, die er zu erklären sich bemühte, stellte keineswegs bloß eine Summe von Tatsachen, sondern zugleich ein Ideal vor. Für den Gegenstand, welcher uns hier beschäftigt, ist die von Hobbes ausgeführte Konstruktion, sein Staats- und Gesellschaftsideal, ohne Interesse; wir haben uns hier nur mit dem analytischen Teile seiner Arbeit zu beschäftigen, welcher sich nachzuweisen bemüht, wie nach seiner Grundanschauung über das Wesen des Menschen die Entstehung der sittlichen Mächte des Lebens, Recht, Staat und Gesellschaft, gedacht werden muß.

1. Seine Anschauung vom Menschen

Diese Grundanschauung nun, von welcher er ausgeht, ist die, daß der natürliche Zustand des Menschen der einer vollständigen Isoliertheit aller Individuen gegeneinander, infolgedessen der Kampf aller gegen alle sei. Dieser Zustand wird

charakterisiert durch die vollständige Abwesenheit alles dessen, was man unter Recht zu verstehen gewohnt ist. Denn wo keine gemeinschaftliche Gewalt, da ist kein Gesetz und wo kein Gesetz, da kann auch von Unrecht nicht die Rede sein.[2] Gewalt und List sind die beiden Haupttugenden im Kriege. Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit aber kann man weder eine körperliche noch eine geistige Eigenschaft nennen. Sie müßten sich sonst auch an einem Menschen finden, der allein in der Welt wäre, gerade so wie dies mit den Sinnen und Affekten der Fall ist. Davon kann keine Rede sein: Recht und Unrecht haben nur Sinn für den in Gesellschaft lebenden Menschen, nicht für den einzelnen.

Nun läge hier freilich der Einwand nahe, daß der Mensch eben als Einzelwesen gar nicht gedacht werden könne, sondern seiner ganzen Natur nach auf das gesellige Leben angewiesen sei, und darum die Begriffe von Recht und Unrecht mit dem Vorhandensein des Menschen selbst schon gesetzt seien. Dieser Einwand ist in der Folge wirklich mit Nachdruck und in erweiterter Fassung von Cumberland geltend gemacht worden; auch Hobbes hat sich selbst denselben gemacht, aber als nicht überzeugungskräftig zurückgewiesen. War es doch seit Aristoteles eine oft wiederholte und zur Grundlage des Naturrechts gewordene Annahme, der Mensch sei ein von Natur geselliges Wesen. Hobbes will diese Anschauung nur sehr bedingt zugestehen. Er meint, man könne dies eher von einer Anzahl Tiergattungen sagen, die Aristoteles ebenso wie den Menschen als ζῶα πολιτικά bezeichnet habe: den Bienen, Ameisen u. s. w., die durch gleiche Triebe geleitet, ihr Tun zu einem gemeinschaftlichen Zwecke vereinigen, so daß in ihren Schwärmen vollkommene Ordnung herrscht. Man dürfe diese zwar nicht eigentlich „Staaten" nennen, noch sie selber „staatsbildend"; denn ihr Zusammenhang liege eben nur in der übereinstimmenden Richtung vieler Willen auf ein Ziel, nicht in einem einzigen Willen, wie im Staate; aber allerdings genüge hier der natürliche Instinkt vollkommen, um dauernde Gleichheit der Bestrebungen und friedliches Zusammenleben herbeizuführen. In Bezug auf den Menschen aber verhalte sich das wesentlich anders. Zwar sei auch ihm naturgemäß

als Mensch, d. h. vom Augenblicke seiner Geburt an, die beständige Einsamkeit zuwider. Das Kind bedürfe fremder Hilfe um überhaupt, der Erwachsene um besser leben zu können. Darum sei nicht zu leugnen, daß auch beim Menschen ein Naturtrieb vorhanden sei, der ihn zu wechselseitiger Vereinigung nötige. Bei näherem Zusehen aber werde man doch finden, daß die natürliche Vergesellschaftung des Menschen nicht seinem inneren, eigentlichen Wesen entspringe, sondern sozusagen per accidens erfolge. Nicht die Geselligkeit als solche werde gesucht, sondern die aus derselben entspringenden Vorteile.

Ueberdies aber sei von solchen rein natürlichen Vereinigungen zu einer eigentlichen bürgerlichen Gesellschaft der Weg noch weit. Die natürlichen Anlagen des Menschen sind in wesentlichen Stücken anders, als die jener gesellig lebenden Tiere: gerade die reichere Ausstattung des Menschen erschwert bei ihm die Vereinigung, welche dort durch die Gleichheitlichkeit des Triebes und das völlige Zusammenfallen der Interessen jedes Einzelnen mit denen der Gesamtheit von selbst herbeigeführt wird. So kann man immerhin sagen, daß der Mensch in solchem Zustande geschaffen worden sei, um der Vergesellschaftung zu bedürfen; aber daraus folgt noch nicht, daß seine natürliche Organisation auch derart sei, um ihn dazu tauglich zu machen. Denn nach etwas verlangen und dessen fähig sein, sind sehr verschiedene Dinge; wie es denn alle Erfahrung zeigt, daß auch solche, welche die Vorteile der Geselligkeit keineswegs zu entbehren vermöchten, dennoch die Bedingungen, unter welchen dieselbe allein möglich ist, durch rücksichtslosen Eigenwillen vielfältig verletzen. Es bleibt also dabei, daß die Tauglichkeit des Menschen zu geselligem Zusammenleben nicht eine natürliche Anlage, sondern ein Werk der Zucht und Schulung ist.[3]

Auch um empirische Bestätigung seiner Grundansicht hat Hobbes sich umgesehen. Er erinnert[4] an die Vorsichtsmaßregeln, die jedermann zu treffen pflege, wenn er auf Reisen gehe, wenn er schlafe, wenn er sein Haus verlasse, und frägt, ob nicht darin eine der seinigen vollkommen entsprechende Anschauung indirekt ausgedrückt sei; er erinnert dann an das

Leben amerikanischer Wilden und an die internationalen Beziehungen, die ihm so ziemlich dem von ihm geschilderten Zustande zu entsprechen scheinen.

Gleichwohl gibt er zu, daß jener reine Naturzustand und allgemeine Krieg niemals auf der ganzen Erde in dieser Weise geherrscht habe und nie eine Zeit dagewesen sei, wo alle Einzelnen miteinander im Kampfe gelegen hätten.

Das kann nun zweierlei heißen: entweder, daß die Grundannahme überhaupt nicht genau der Wirklichkeit entspreche, sondern in dieser gewisse Momente enthalten seien, welche jene zum Zwecke größerer Klarheit der Konstruktion beiseite gelassen habe; oder daß an manchen Punkten der ursprüngliche Zustand sehr früh durch die Schöpfung sozialer und bürgerlicher Ordnungen überwunden worden sei. Dies letztere scheint die eigentliche Ansicht des Hobbes zu sein.[5] Denn innerhalb gewisser kleinster Kreise kann von dem Vorhandensein des Naturzustandes nicht gesprochen werden; und wenn man sich die Menschheit plötzlich fertig aus dem Boden erwachsen denkt, so werden sich sofort gewisse Verhältnisse bilden, welche die Individuen zueinander in Beziehung bringen. Zunächst steht ein Kind den Eltern nicht mit dem Rechte des Naturzustandes gegenüber. Außer dieser durch das elterliche Verhältnis sich ergebenden Aufhebung der ursprünglichen Isoliertheit der Individuen gegeneinander, wird alsbald eine freiwillige Unterordnung einzelner unter einzelne, zum Zwecke des Friedens und wechselseitiger Verteidigung, eintreten und zwischen solchen kleinen Verbänden selbst Vereinigungen stattfinden. Hierzu tritt noch weiter das Verhältnis der Dienstbarkeit, welches sich aus der Ueberwindung im Kampfe ergibt und ebenfalls eine Verschiebung des Naturzustandes darstellt.

Diese seine allgemeine Anschauung vom Menschen hat Hobbes nun allerdings auch deduktiv zu erweisen gesucht:[6] nämlich aus der allgemeinen Gleichheit der Menschen, die jedem gestatte, dem anderen ein Uebel zuzufügen und alles Vorhandene sich anzueignen. Aber wie sehr Hobbes mit seiner Vorliebe für die mathematische Methode auch den Schein einer solchen strengen Ableitung festzuhalten strebt, so wird man

doch kaum fehlgehen, wenn man die Lehre vom Kriege aller gegen alle als Resultat einer unvollständigen, aber durch die Vorgänge der Zeit nahegelegten und durch Hobbes' persönliche Bestrebungen ebenfalls beeinflußten Induktion auffaßt. So tritt uns hier gleich beim Beginne der Entwicklung eine jener Einseitigkeiten entgegen, deren Wert für die sukzessive Erzeugung philosophischer Wahrheiten keine wahrhaft geschichtliche Betrachtung zu übersehen im stande ist.

Man hat daran erinnert,[7] daß die natürliche Beschaffenheit des Menschen, von welcher Hobbes ausgeht, eine große Aehnlichkeit habe mit jenem Zustande der Verderbtheit, welcher die Basis der kirchlichen Theorie bildet. Sieht man indessen näher zu, so wird man sich leicht überzeugen, daß dies nur ein Spielen mit ganz äußerlichen Analogien ist, und gerade das eigentliche Verdienst Hobbes' verkennen heißt. Durch Jahrhunderte hindurch hatte sich der Satz geschleppt, daß der Mensch aus dem ursprünglich vollkommenen Zustande seiner Natur in eine Verderbnis verfallen sei, in welche er nur gewisse Spuren seines einstigen Wesens hinübergerettet habe. Diesen Vorstellungen, welche lediglich die historische Konstruktion gewisser Tatsachen des Bewußtseins der christlichen Welt darstellen, tritt Hobbes mit einer völlig neuen Auffassung entgegen, durch welche die ganze Frage mit einem Male eine veränderte Gestalt, die psychologische Forschung die fruchtbarsten Impulse erhält. Die Rücksicht auf jenen vor aller möglichen Erfahrung liegenden idealen Urstand bleibt zur Seite; die Frage ist nur die: wie nimmt der Mensch, den wir aus Erfahrung kennen, sich aus, wenn man einmal den Versuch macht, von allem zu abstrahieren, was ihm durch das Zusammenleben mit seinesgleichen im Laufe der geschichtlichen Entwicklung zugewachsen ist. Da ergibt sich zunächst, daß man über den am Beginne seiner Laufbahn stehenden Menschen kein Werturteil fällen kann: er ist nicht verderbt; er ist nur noch nicht geworden, was aus ihm werden kann. Und zugleich müssen nun jene Spuren des verlorenen Urzustandes auf ihre Legitimität hin geprüft werden; Inhalt und Beschaffenheit jener lex naturalis, welche als ein großer Name zum unentbehrlichen Schaustück der ethischen Theorien ge-

worden war, werden eingehend untersucht; der ganze Begriff erhält eine neue Gestalt, und erst eine psychologische Grundlage, als sich zeigt, daß Sensibilität und Denkkraft das einzige seien, was der Mensch unmittelbar mit in die Welt bringt.

Es ist also in der Tat ein neuer Anfang, eine neue Fragestellung, was uns in Hobbes entgegentritt und hierin, nicht in seinen positiven Lösungen, liegt die schöpferische Tat, welche ihn an den Beginn der ethischen Forschung in der neueren Philosophie stellt.

2. Ursprung von Recht und Sittlichkeit

Wie läßt Hobbes nun aus diesen natürlichen Anfangszuständen sich Recht und Sittlichkeit entwickeln?

Der wichtigste Faktor dabei ist die Not und das Elend, welches jener unbeschränkte Anspruch eines jeglichen auf alles mit den daraus hervorgehenden Kämpfen notwendig über die Menschen bringt. Wenn es keine andere Sicherheit gibt, als die, welche jeder seiner eigenen Stärke verdankt und die eigene Arbeit jeden mit allen Bedürfnissen versehen soll, so kann es keinen Ackerbau, keine Industrie geben; Schifffahrt und Handel, alle Künste, alles, was Vereinigung von Kräften erfordert, muß fehlen; statt dessen herrscht beständige Furcht und Todesgefahr; das Leben des Menschen ist arm, einsam, tierisch und kurz. Es liegt in diesem scheinbar natürlichen Zustande ein tiefer innerer Widerspruch, den Hobbes selbst mit schneidender Schärfe hervorhebt.[8] Jeder Mensch strebt mit natürlicher Notwendigkeit nach dem Guten; aber niemand kann einen solchen allgemeinen Kriegszustand für ein Gut halten.

So treibt gegenseitige Furcht die Menschen aus ihrer Isoliertheit heraus und läßt sie sich Genossen suchen, um den Kampf wenigstens gemeinsam zu führen, was entweder durch Gewalt, d. h. Unterwerfung, oder durch Uebereinkunft erfolgen kann. Es entwickelt sich nun aus dem natürlichen Rechte, wie Hobbes die ursprünglich schrankenlose Ungebundenheit aller Einzelnen genannt hatte, ein natürliches Gesetz, welches sich zu jenem verhält, wie die Verpflichtung zur

Freiheit. Dies Gesetz aber ist nichts anderes als ein Vernunftgebot, welches die Menschen lehrt, was sie zu ihrer Erhaltung und Förderung zu tun oder zu unterlassen haben.[9] Es kann natürlich genannt werden in demselben Sinne, wie jede andere Fähigkeit des Menschen. Unter Vernunft will Hobbes, wie er ausdrücklich hervorhebt, nicht ein unfehlbares Vermögen verstanden wissen, sondern nur die eigene und richtige Ueberlegung eines jeden über die nützlichen oder schädlichen Folgen seiner Handlungen. Und so kann Hobbes den Ausspruch tun, den man eher im Munde eines Rationalisten zu finden erwartete: Jede Verletzung des natürlichen Gesetzes entstehe nur durch falsches Schließen, nur durch die Torheit der Menschen, welche die zu ihrer eigenen Erhaltung unentbehrlichen Verpflichtungen gegen andere nicht zu erkennen im stande sind.[10]

Der Fundamentalsatz dieses natürlichen Gesetzes oder dieser Vernunftforderung ist nun der: man müsse nach dem Frieden streben, insoweit nur irgend welche Hoffnung vorhanden sei, denselben zu erreichen; wo nicht, sich nach Unterstützung im Kampfe umsehen.[11] Daraus folgt unmittelbar, als die einzige Möglichkeit, unter welcher der Friede denkbar ist, daß jeglicher, insoweit als er es um des Friedens und seiner eigenen Sicherheit halber für notwendig hält und insoweit als andere ein gleiches tun, sein Recht auf alles preisgibt, und seine Freiheit anderen gegenüber so weit einschränkt, als er dies von jenen sich gegenüber wünscht.[12]

Drittens endlich fordert die Entäußerung der ursprünglichen Rechte als unumgängliche Bedingung das Halten der Versprechen und Verträge.[13]

Aus diesen drei Hauptforderungen der Vernunft, welche das natürliche Recht jedes Menschen beschränken, um desto sicherer den vornehmsten Zweck, die Erhaltung und das Wohlsein der Gattung, zu befördern, entwickelt nun Hobbes einen Kodex der natürlichen Sittlichkeit, welcher vollständig nach Utilitätsrücksichten entworfen ist und neben einer Reihe von naturrechtlichen Bestimmungen die Tugenden der Dankbarkeit, Bescheidenheit, Billigkeit, Barmherzigkeit als Postulate aufstellt. Jeden anderen Gesichtspunkt als den der Nützlichkeit

lehnt er ausdrücklich ab; in der unendlichen Verschiedenheit menschlicher Meinungen über das, was Gut und Uebel sei, nicht bloß in Bezug auf die Sinne, sondern auch in Bezug auf die Vernunft, gebe es nur einen festen Punkt, worüber Einstimmigkeit herrsche: nämlich das Wünschenswerte des Friedens; und dies verleihe auch dem natürlichen Gesetze als Weg und Mittel dazu seinen Wert und seine Bedeutung.[14]

Diese allgemeinsten Grundsätze der Sittlichkeit und des Rechts erklärt Hobbes ausdrücklich als ewig und unveränderlich. Wohl könne das Tun auf mancherlei Weise durch die Umstände und das bürgerliche Gesetz modifiziert werden; aber die Vernunft könne sich weder ein anderes Ziel setzen, als Frieden und Schutz, noch andere Mittel finden, als die aus dem natürlichen Gesetze sich ergebenden.[15]

Der Inbegriff der Sittlichkeit und des Rechts läßt sich also dahin zusammenfassen: sie seien das aufrichtige und beharrliche Streben, alles Tun den Geboten der Vernunft gemäß einzurichten. Das Sittliche ist damit ganz ins Innere des Menschen gelegt und dort (in foro interno), aber auch nur dort, verpflichtet es in der eben erörterten Weise unbedingt. Diese Unbedingtheit fällt weg, sobald es sich nicht mehr bloß um die innere Gesinnung, sondern um das äußere Tun handelt. Denn die Gebote der Sittlichkeit setzen Gegenseitigkeit voraus; wer sie befolgen wollte zu einer Zeit und an einem Orte, da dies kein anderer tut, der würde gegen die Vernunft handeln, weil er sich nicht Schutz und Frieden, sondern Untergang bereiten würde.[16] Man kann sie daher auch nur in uneigentlichem Sinne Gesetze nennen; denn sie sind nur Vernunftschlüsse oder Theorien über das, was zu tun und zu lassen ist. Und nur insofern als sie auch von Gott in den heiligen Schriften geoffenbart sind, verdienen sie im vollsten Sinne des Wortes den Namen Gesetze.[17]

So schwebt das Sittliche nun eigentlich doch in der Luft; denn wenn auch dem und jenem seine Vernunft den Wunsch nach Frieden und Erfüllung der dazu nötigen Voraussetzungen nahelegt, so bleibt doch die Mehrzahl der Menschen wegen der Stärke der auf augenblicklichen Vorteil gerichteten Triebe außer stande, dem Sittengesetze zu folgen.

Einzelne aber können aus den bereits angegebenen Gründen mit der Beobachtung des Sittengesetzes nicht den Anfang machen; ja selbst die Einstimmigkeit mehrerer und ihre Vereinigung reicht noch nicht aus: es bedarf eines einheitlichen Willens aller in Betreff dessen, was zu Schutz und Frieden notwendig ist, einer gemeinschaftlichen Gewalt, welche den Willen aller Einzelnen durch Furcht vor Strafe bezwingt und die zur Ausübung der natürlichen Gerechtigkeit erforderliche Sicherheit schafft. Dies aber ist nur möglich, wenn jeder Einzelne seinen Willen einem anderen Willen (sei dies nun ein Mensch oder eine Versammlung) derart unterwirft, daß alles, was jener in Bezug auf den gemeinen Frieden beschließt, als Wille der Gesamtheit wie aller Einzelnen zu gelten habe. Das heißt: zu einer wirklichen praktischen Sittlichkeit, zur konstanten Tugendübung, zu dauerndem Rechtsschutze kommt es nur im Staate, dessen Entstehung, logisch genommen, hier unmittelbar anknüpft.[18]

Auf die Staatstheorie von Hobbes näher einzugehen, ist hier nicht der Ort. Sie bildete den Hauptzweck seiner Untersuchungen in den beiden vorzugsweise in Betracht kommenden Schriften: „De Cive“ und „Leviathan“, wo sie eingehend behandelt ist.

3. Sittlichkeit, Staat und Religion

Das Verhältnis dieser drei Mächte zueinander ist einer der Punkte, gegen welchen die schwersten Vorwürfe geschleudert zu werden pflegen und allerdings für Hobbes' Auffassung des Sittlichen in hohem Grade charakteristisch. Nicht selten hat man die Sache so dargestellt, als ob Hobbes durch seinen Appell an das positive Recht das ganze Naturrecht, wie er es eben statuiert, wieder aufgehoben hätte. In der Tat erklärt er, daß in der bürgerlichen Gesellschaft die Einzelnen kein Recht mehr hätten, nach subjektivem und individuellem Gutdünken über Recht und Unrecht zu entscheiden, sondern daß diese Entscheidung ausschließlich dem Gesetzgeber oder Souverän zustehe, und was als gut oder böse zu gelten habe, lediglich von seinem Ausspruche abhänge.[19]

Was Hobbes damit will, läßt sich erkennen, wenn man sich vergegenwärtigt, daß für ihn die Herstellung des Friedens Hauptzweck aller sittlichen und rechtlichen Ordnungen ist. Diesen würde die notwendige Verschiedenheit menschlicher Meinungen über Recht und Unrecht, Nützlich und Schädlich, Ehrbar und Unehrbar, immer wieder vereiteln, wenn nicht eine einheitliche Gewalt gewisse Punkte unverrückt und allgemeingültig hinstellte. Die Aufrechthaltung des Friedens ist also für Hobbes das erste und vornehmste Gebot des natürlichen Gesetzes; er ist der Schöpfer menschlicher Geselligkeit, er bereitet erst die Grundlage, auf der sich ein rechtlich geordnetes Zusammenleben überhaupt entwickeln kann. Er hat ihm darum einen über jeden Preis erhabenen Wert: und so begreift man wohl, wie er dazu kommt, zu sagen, es sei unmöglich, daß das bürgerliche Gesetz irgend etwas gebieten könne, was gegen das natürliche sei[20]. Das heißt nichts anderes, als: kraft des natürlichen Gesetzes geht unsere Verpflichtung, dem Staate zu gehorsamen, allen bestimmten einzelnen Verordnungen voraus und schließt sie eben darum alle in sich. Wenn Hobbes nun dies so ausdrückt: kein bürgerliches Gesetz könne gegen das natürliche sein, so liegt darin auch nach seiner eigenen Anschauungsweise eine Unrichtigkeit. Denn er war nur berechtigt zu sagen: der Gehorsam gegen ein bürgerliches Gesetz könne nie eine Verletzung des natürlichen sein, während sich der Fall eines Widerspruchs zwischen dem natürlichen und bürgerlichen Gesetze sehr wohl denken läßt. Denn da das natürliche Gesetz auf der vernunftgemäßen Unterscheidung dessen beruht, was für alle Einzelnen in ihrem Zusammenleben mit anderen vorteilhaft ist und was nicht, das positive, bürgerliche Gesetz aber nur die für Alle bindende Sanktion einer solchen Entscheidung durch den einheitlichen Willen der Obrigkeit ist, so ist die Möglichkeit eines Widerspruches zwischen diesen beiden Quellen des Rechts und der Sittlichkeit so lange nicht ausgeschlossen, als man jenem souveränen e i n e n Willen nicht Unfehlbarkeit und Unveränderlichkeit zuspricht. Tatsächlich beruht auf diesem von Zeit zu Zeit fühlbar werdenden Widerspruch des bürgerlichen Rechts mit einem Vernunftrecht, welches durch geänderte Verhältnisse gefordert wird, alle

Weiterentwicklung der rechtlichen Normen. Für den lebendigen Prozeß dieser Rechtserzeugung aber fehlt es Hobbes ganz und gar an Verständnis. Sein Standpunkt formeller Legalität kennt nur das einfache Entweder — Oder dessen, was bereits durch den Willen des Souveräns Gesetz ist, oder dessen, was es noch nicht ist. Dies ist nun zwar vollkommen berechtigt, soweit es sich um die äußere Rechtsordnung handelt; aber wenn Hobbes sich auf die Hervorkehrung dieses einzigen Gesichtspunktes beschränkt, so vergißt er, daß durch die positive Rechtsordnung nicht das gesamte Gebiet dessen, was als Norm für das menschliche Handeln erscheint, umfaßt wird, sondern neben derselben das weite Reich der Sitte Geltung beansprucht, in welcher auf Grund der Lex naturalis die Vernunft der Einzelnen die Rechtsordnung teils ergänzt, wo sie unvollständig erscheint, teils berichtigt, wo sie sich mit derselben nicht mehr eins weiß.[21]

Diesen Mangel hat, wie die spätere Darstellung zeigen wird, der in wichtigen Stücken sich eng an Hobbes anschließende Locke empfunden, indem er mit veränderter Einteilung dem natürlichen Gesetze das positive in dreifacher Gestalt entgegenstellte: als göttliches, bürgerliches und als Gesetz der öffentlichen Meinung. Die Unterscheidung zwischen göttlichem und bürgerlichem Gesetz ist auch Hobbes nicht fremd; aber sie hat bei ihm einen ganz anderen Sinn als bei Locke: göttliches und bürgerliches Gesetz stehen bei ihm nicht nebeneinander, sondern untereinander. Die Annahme eines göttlichen Gesetzes als einer selbständigen Norm für das praktische Verhalten des Menschen, unabhängig von der bürgerlichen, staatlichen Autorität, würde Hobbes' Grundtendenzen widerstreiten; denn es würde ja dadurch (und um den Beweis dafür hatte er wahrlich nicht lange zu suchen) in die kaum unter der Aegide des Staates geeinte Gesellschaft ein neues Element der Zwietracht hineingetragen werden. Welches also auch die Quellen und der Inhalt der religiösen Vorstellungen und Gebote sein mögen:[22] es gibt außerhalb des Staates und unabhängig von ihm kein Kennzeichen, welches die wahre Religion von der falschen unterscheidet und ihren Vorschriften Gesetzeskraft zu verleihen vermag. Erst der Staat bewirkt

diese Unterscheidung, indem er einen bestimmten Glauben anerkennt.[23] Davon macht auch das Christentum keine Ausnahme.

Soweit die Schrift mit den Aussprüchen und Geboten der natürlichen Vernunft, welche jedem von Gott unmittelbar als Regel seines Tuns verliehen ist, übereinstimmt, ist sie entschieden göttliches Gesetz und besitzt sie unzweifelhafte Autorität für alle mit natürlicher Vernunft Begabten, freilich keine andere, als sie jeder sittlichen Wahrheit zukommt.[24] Anderseits erhalten aber die natürlichen Wahrheiten der praktischen Vernunft durch die Schrift selbst wieder Bekräftigung; denn wenn Gesetz im eigentlichen Sinne nur der Ausspruch dessen genannt werden kann, der anderen etwas zu tun oder zu unterlassen mit Recht gebietet, so kann dem nur auf Vernunftschlüssen beruhenden natürlichen Gesetze diese Bezeichnung so lange nur uneigentlich zukommen, als es nicht durch göttliche Offenbarung seine Sanktion erhält.[25] Dieser Gedanke ist das Hauptthema der späteren theologischen Utilitätsmoral geworden. Daher denn auch Hobbes den ausführlichen Versuch unternimmt, die Uebereinstimmung seines Begriffes eines natürlichen Gesetzes und der aus ihm entwickelten Gebote mit der Bibel nachzuweisen[26] — ein Unternehmen, worin trotz der sonstigen Verschiedenheit der religiösen Anschauung Lockes „Reasonableness of Christianity“ bereits anklingt.

Insoferne also vermögen die natürlich-praktische Vernunft und die Heilige Schrift sich gegenseitig zu stützen. Soweit letztere aber spezielle und positive Gesetze enthält, können dieselben nur für diejenigen Geltung besitzen, welchen Gott auf eine übernatürliche und jeden Zweifel ausschließende Weise geoffenbart hat, daß die Schrift von ihm herrühre. Bei wem dies nicht der Fall ist, der kann zur Anerkennung dieser Vorschriften durch keine andere Autorität, als die der obersten Staatsgewalt veranlaßt werden.[27] Man sieht aus diesen Andeutungen, daß es vorzugsweise das kirchenpolitische Problem ist, was Hobbes' Aufmerksamkeit in Anspruch nimmt,[28] und daß die Frage nach dem inneren Verhältnisse des menschlichen Handelns zur Religion für ihn gar nicht existiert. Die Religion in Gestalt der Kirche ist als eine mächtige soziale Erscheinung

gegeben: es handelt sich für ihn darum, zu zeigen, wie sie mit der von Hobbes postulierten Rechtsordnung in Einklang zu bringen sei. Fallen gewisse oberste Grundsätze der Religion mit dem zusammen, was die praktische Vernunft dem Menschen als eine Regel ankündigt: umso besser; der Staat wird sich ihrer Hilfe zu bedienen im stande sein. Ueber diesen Gesichtspunkt eines gegenseitigen Sich-Bedürfens ist Hobbes nicht hinausgegangen; die Art und Weise, wie er das Sittliche faßt, verbietet ihm, an eine innerlich erhebende und läuternde Wirksamkeit der Religion zu denken. Dasjenige, was er über die Bedeutung der Religion, speziell des Christentums sagt,[29] läuft schon vollständig auf jene theologische Utilitätsmoral hinaus, wie sie in Lockes Schule während des 18. Jahrhunderts in England herrschend war — eine Ethik, welche man zwar theologisch nennen kann, aber nicht religiös, ohne diesen ehrwürdigen Namen zu mißbrauchen. Der Begriff der Erlösung ist ihm schlechthin identisch mit den Freuden des ewigen Lebens: von der Sünde erlöst werden, heißt nichts anderes, als Befreiung von den Uebeln erlangen, welche die Sünde über uns gebracht hat. Also schon hier ist die Funktion der Religion keine andere als die, durch die Aussicht auf ewige Güter oder Uebel die Sanktion der naturrechtlichen Ordnung zu verstärken.[30]

4. Zur allgemeinen Würdigung

In vielen wichtigen Punkten hatte die nachfolgende Entwicklung Hobbes' Theorie zu ergänzen;[31] aber als ein origineller und völlig die eigenen Wege gehender Kopf hat Hobbes auf lange Zeit hinaus dem Denken die fruchtbarsten Impulse gegeben. Er ist ein scharfer Logiker, seine Darstellung von durchsichtiger Klarheit, der Zusammenhang seiner Gedanken aufs engste verkettet. Wer sich einmal in die Gewalt seiner Argumentation begibt, den reißt er unwiderstehlich mit sich fort, und wenn man, beim Resultate angelangt, über dasselbe erschrickt, so bedarf es der eindringendsten prinzipiellen Untersuchung, um sich die Berechtigung des Widerspruches klar zu machen. Will man von Fehlern der Hobbesschen Theorie

sprechen, so muß man seine Gedankenreihe nicht an einem einzelnen Punkte fassen, sondern zurückgehen auf seine Anschauung von der Beschaffenheit des menschlichen Wesens und vom Tatbestande des sittlichen Lebens, die seiner Lehre zu Grunde liegt. Dieser Tatbestand weist beträchtliche Lücken auf: das ganze Niveau, auf welches er das Sittliche stellt, ist ein sehr niedriges. Er sieht im Menschen nur das selbstsüchtig isolierte Einzelwesen, im Sittlichen nur Mittel zum Zwecke eines friedlichen und gesicherten Daseins; er kennt eigentlich nur die naturrechtliche Seite des Ethischen. Seine Folgesätze sind klar und scharf gedacht; aber Feinheit der psychologischen Beobachtung ist nicht seine Sache, und darum ist es nicht der ganze und volle Mensch, sondern nur ein Stück menschlichen Wesens, welches die Grundlage seiner Theorie bildet. Aber wenn die weitere Entwicklung der Ethik polemisierend und ergänzend an Hobbes angeknüpft hat, so fehlt es doch auch nicht an unmittelbarem Fortleben seiner Theorie: der beste Beweis, daß sie bei aller Einseitigkeit nicht in der Luft schwebt, sondern in unleugbaren Erfahrungstatsachen ihre Stütze findet. Hobbes ist der erste, welcher im Verlaufe der neueren Philosophie den Versuch macht, alle Sittlichkeit als eine Modifikation der menschlichen Selbstliebe zu erklären. Dieser Gedanke, bei ihm nur in flüchtigen Umrissen ausgeführt, und nicht im stande, die komplizierteren Erscheinungen des sittlichen Lebens genügend zu erfassen, behält auf lange hinaus einen mächtigen Reiz vermöge jener Einfachheit, welche es gestattet, das gesamte menschliche Handeln auf ein einziges Prinzip zurückzuführen. Locke und die ganze auf ihn gestützte Schule der Utilitarier schließen sich enge an Hobbes an: inmitten der Kontroversen, welche das Erscheinen seiner Theorie hervorruft, verleiht die beginnende Geltung der Lockeschen Philosophie auch Hobbes neues Ansehen, und ein guter Teil der gegen Locke gerichteten Polemik sucht diesen zu treffen, indem er sich gegen Hobbes wendet. Und so manches, was während der letzten Jahrzehnte als neue Weisheit zu verbreiteter Geltung gelangt ist, wird durch Hobbes in überraschender Weise antezipiert. Wenn er aus dem allgemeinen Kampfe und der allgemeinen Wett-

bewerbung um die Güter des Daseins rechtliche und sittliche Ordnungen sich entwickeln läßt, so wird man kaum der Versuchung widerstehen können, dabei an ganz analoge Bestrebungen der Entwicklungslehre zu denken, die seiner Grundanschauung durchaus verwandt, und nur mit den bedeutend vervollkommneten Hilfsmitteln der neuen Anthropologie und Psychologie ausgerüstet sind. So klingt auch seine Lehre von der Mission der Staatsgewalt wie ein Vorspiel jenes von Bagehot aufgestellten und rasch berühmt gewordenen Satzes, daß auf gewissen Stufen der Zivilisation das Quantum des Gehorsams, der geleistet werde, wichtiger sei, als der Inhalt des Gebotenen. Und wie sich in unserer Zeit auf höherer Stufe die Thesis wiederholt, so auch die Antithesis. Auch die Gründe, welche damals von den zahlreichen Gegnern des Hobbes, mochten es nun Theologen, Philosophen oder Politiker sein, gegen ihn ins Feld geführt wurden, haben eine gewisse Familienähnlichkeit mit jenen, womit man heutzutage gegen die Lehren zu kämpfen pflegt, welche in unserer Zeit eine ähnliche Stelle einnehmen, wie Hobbes im 17. Jahrhundert.

---

2. Abschnitt

Die Cambridger Schule

1. Geschichtliche Stellung

Die umfassende Polemik,[32] welche Hobbes' Schriften hervorriefen, nahm ihren Ausgang von verschiedenen Seiten. Theologen, Politiker[33] und Philosophen fühlten sich in gleicher Weise durch den einschneidenden Radikalismus verletzt, der bei Hobbes zu Tage trat; obwohl es auch nicht an Bewunderern fehlte, unter welchen als die bedeutendsten Gassendi und Mersenne zu nennen sind.[34] Die unbedingte Unterwerfung unter den Staatswillen, welche er im Namen der praktischen Vernunft als eine sittliche Pflicht, ja als das eigentliche Fundament aller Ethik verlangte, mußte eine Zeit revoltieren, welche aus tiefster Gewissensbedrängnis heraus und unter

heißen Kämpfen sich von einem tyrannischen, verbriefte Rechte mißachtenden und sittenlosen Königtum und einer ganz unter seine Oberhoheit gebrachten, dogmatisch-unduldsamen Kirche befreit hatte — eine Zeit, deren große Ziele politische Freiheit und religiöser Individualismus waren. Man versteht, wie sich gegen Hobbes, der es als den Hauptmangel der antiken Ethik bezeichnet hatte, daß sie keine zuverlässige Richtschnur für das praktische Verhalten aufzustellen vermocht habe, der Vorwurf richten konnte, daß er alle Sittlichkeit in ihren Grundfesten zerstöre und in einen unwürdigen, knechtischen Gehorsam gegen den Leviathan, das heißt die jeweilige Staatsgewalt, auflöse. Man versteht, wie tiefere religiöse Gemüter verletzt werden mußten durch eine Theorie, welche der Religion jede Möglichkeit einer inneren Begründung absprach, soweit sie nicht mit dem natürlichen Sittengesetz übereinkam und den Untertanen zu gebieten schien, Christen, Mohammedaner oder Juden zu werden, Katholiken oder Protestanten, je nach den Wünschen des Staates oder Fürsten. Alles, was sich an der Fortschrittsbewegung der Zeit beteiligt fühlte, was eine tiefere persönliche Sittlichkeit, was politische Selbständigkeit und antistatutarische Religion anstrebte, fühlte sich als Gegner des Hobbismus. Aber auch die Mächte der Vergangenheit, als deren Wortführer er in alter und neuer Zeit angesehen wurde, waren nicht befriedigt. Sein politischer Rationalismus streifte allen romantischen Schimmer, alle Zauber der Mystik von ihnen ab. Sein Leviathan war freilich Träger aller weltlichen und geistlichen Gewalt; aber ein Geschöpf der praktischen Vernunft, der salus publica dienstbar, nicht eine Einsetzung Gottes. Der Leviathan konnte auch eine Republik sein. Das Gottesgnaden-Königtum durfte sich nicht auf Hobbes berufen. Was konnte er für die römische Kirche anders sein als ein gefährlicher Ketzer, der ganz ebenso, wie er das göttliche Recht der Fürsten leugnete, auch die mittelalterliche Theorie von dem Supremat der geistlichen Gewalt über die weltliche und von der göttlichen Einsetzung des Papsttums umstieß und die Kirche vollständig dem Staate als ein „instrumentum regni“ unterwarf. Aber auch zu den philosophischen Anschauungen, wie sie aus der mittelalterlichen Philosophie

in die Theologie der Reformationszeit übergegangen waren, und ohne wesentliche Einschränkung oder Veränderung noch immer die Grundlage der philosophischen Rechts- und Sittenlehre bildeten. Gerade an der Schwelle des 17. Jahrhunderts waren diese Anschauungen durch Hugo Grotius aufs neue formuliert und als die Grundlage seines berühmten Systems im Gemeinbesitze der wissenschaftlichen Welt befestigt worden. Indessen war auch die Lehre, welche Hobbes vortrug, nicht vollständig neu. Der Gegensatz, welchen sein klares und logisches Räsonement in schneidender Schärfe hervortreten ließ, war nichts anderes, als jene schon von den Schulen der antiken Philosophie vielumstrittene Frage, ob Recht und Sittlichkeit aus der Natur oder durch Satzung entstehen. Die Lehre, welche nun Hobbes als Ergebnis seiner Anschauung über die menschliche Natur vortrug, berührte sich in wesentlichen Punkten aufs engste mit dem, was einstens Epikureer und Skeptiker gelehrt hatten (s. Kap. II S. 29 u. 55). Man kannte diese Doktrin sowohl aus Cicero, dessen Eklektizismus ja die verschiedensten Meinungen zu Worte kommen läßt, wenn er sich auch im allgemeinen gegen Epikur zu entscheiden pflegt, als auch aus Plato, dessen Dialoge ebenfalls ausführliche Auseinandersetzungen mit Vertretern skeptischer und empiristischer Ansichten enthalten (s. Kap. III S. 66); aber diese Doktrin als solche war weder im Mittelalter, noch selbst im 16. Jahrhundert, als man die Schriftwerke des Altertums in so viel größerem Umfange zu studieren und zu benutzen begonnen hatte, zum Worte gekommen. Man hatte diese Anschauung nie anders behandelt, denn als unterliegenden Teil; ja sie stand immer im Rufe einer gottlosen, frevelhaften, die Fundamente des Sittlichen bedrohenden Lehre. Erst Gassendi in Frankreich hatte gleichzeitig mit Hobbes den Versuch einer Erneuerung, nicht bloß der Physik, sondern auch der Ethik Epikurs gewagt, und bei der intimen Verbindung, welche zwischen beiden Denkern bestand (namentlich während der Zeit, die Hobbes als Verbannter in Frankreich zubrachte), ist es kaum möglich festzustellen, von welcher Seite die ersten Anregungen ausgegangen sind.[35] Sie sind die Häupter des neueren Sensualismus und Materialismus; aber auf ethischem

Gebiete wenigstens wird Gassendi durch Hobbes an eingreifender Wirksamkeit weit übertroffen.[36]

Es ist eine merkwürdige Verkettung in der Geschichte der Philosophie, daß zu derselben Zeit, wo Hobbes, anknüpfend an baconische Prinzipien, die Lehren der alten Sophistik und des Epikureismus erneut, der Platonismus in England eine Verschmelzung mit christlicher Philosophie eingeht und in dieser neuen Gestalt wiederum als der vorzüglichste Kämpfer gegen jene Anschauung erscheint, in deren Widerlegung einst das platonische Denken selbst herangereift war. Schon oben wurde der Cambridger Schule flüchtig Erwähnung getan. Neben Hobbes erscheint als das wichtigste Gegengewicht gegen jene Ueberspannung des religiösen Dogmatismus, die mit dem Siege der puritanischen Partei erfolgte; gleichzeitig aber machte sie auch gegen den radikalen Naturalismus, wie ihn Hobbes vertrat, nachdrücklich Front. Während nun die Gelehrten dieser Richtung einerseits auf einem entschieden religiösen Standpunkte verharrten, gingen sie doch anderseits über die bloße kirchliche und lediglich auf dem Boden der Schrifterklärung sich bewegende Auffassung jener älteren liberalen Theologen, die aus der englischen Episkopalkirche hervorgegangen waren, hinaus. Die Männer von Cambridge sind nicht Theologen, sondern Philosophen, allerdings sämtlich von entschieden religiöser Färbung. Das spekulative Element aber,[37] auf welches ihre religiöse Philosophie sich stützt, ist das Studium des Platonismus und zwar sowohl in seiner älteren Form als auch in den Schriften der späteren neuplatonischen Richtung. So stehen sie von vorneherein im Gegensatze[38] zu Bacon und Hobbes, sowohl was die Methode als den Ausgangspunkt ihrer Forschung betrifft. Es wiederholt sich zwischen beiden Richtungen nicht nur der Gegensatz, welcher einst die Schulen der antiken Philosophie getrennt hatte, sondern es tritt hiezu noch ein neuer, welcher von der verschiedenen Stellung des philosophischen Denkens zu den herrschenden religiösen Anschauungen ausgeht — allerdings ebenfalls bis zu einem gewissen Grade sein Analogon in dem Verhältnis der entsprechenden antiken Systeme zur Volksreligion besitzt. Wenn Bacon das System der geoffenbarten Religion ganz und

gar von dem Bereiche der Philosophie ausgeschieden hatte, und Hobbes, trotz gewisser theologischer Liebhabereien, im wesentlichen seinem Beispiele gefolgt war, so konnte bei den Cambridger Philosophen von vorneherein von dem Aufrichten einer solchen Schranke keine Rede sein. Ihr philosophisches Denken selbst war ja von gewissen Voraussetzungen bedingt, deren letzte Gründe eben in der Theologie jener Zeit gesucht werden müssen; es ging gerade darauf aus, was jene ausdrücklich abgelehnt hatten, die Theologie zu rationalisieren. Neben dem Einflusse der platonischen Richtung sind gewisse Berührungen mit Descartes nachzuweisen,[39] dessen Philosophie allerdings nicht in dem Sinne, wie das platonische System, einen bestimmenden Einfluß auf die Cambridger Schule ausgeübt hat, immerhin aber ein Binde- und Mittelglied zwischen ihr und dem neuen spekulativen Aufschwunge der Philosophie überhaupt war. Wichtiger aber fast als diese positiven Elemente ist die Opposition gegen Hobbes, an welcher sich die Gedanken der Schule erst zu voller Bestimmtheit entwickelt haben. Für Cudworth wie für Henry More lag in diesem Antagonismus das eigentliche Ziel ihrer Spekulation, die nur im Lichte der Hobbesschen Theorien vollständig gewürdigt werden kann. Des Gegensatzes, der sie von Hobbes trennte, scheinen sie sich sofort bewußt geworden zu sein, als dieser mit seiner schriftstellerischen Tätigkeit hervorzutreten begann. 1642 hatte Hobbes seine „Elementa philosophica de Cive“ zu Paris drucken lassen.[40] Zwischen diesem Zeitpunkt und dem Erscheinen des „Leviathan“ im Jahre 1651 finden wir Cudworth schon als Verteidiger einer These „Dantur boni et mali rationes aeternae et indispensabiles“, welche wie die Ankündigung seiner späteren Polemik gegen Hobbes' Moral und Rechtslehre erscheint. Natürlich blieb diese Polemik weder bei Cudworth noch bei More auf das Gebiet der Ethik beschränkt, sondern erstreckte sich auf die gesamte Weltanschauung. Das umfassende, von Gelehrsamkeit strotzende Werk, in welchem Cudworth seine Doktrin niederlegte und sich Schritt um Schritt mit seinen antiken und modernen Gegnern auseinandersetzte, sein „Systema Intellectuale“ erschien 1678,[41] aber unvollendet; es enthielt neben der ausführlich behandelten Metaphysik,

Naturphilosophie und Erkenntnislehre nur einzelne gelegentliche Hindeutungen auf das ethische Gebiet. Mit dessen Problemen scheint sich Cudworth zwar unausgesetzt beschäftigt zu haben, ohne indessen so schnell zu einem Abschlusse oder zur Veröffentlichung gelangen zu können, als er selbst und seine Gesinnungsgenossen wünschten, denen es um eine Antidosis gegen Hobbes zu tun war. So kam es, daß Henry More mit der Veröffentlichung seines „Enchiridion Ethicum" im Jahre 1667 die Arbeiten Cudworths antezipierte[42] — ein Werk, welches zwar in manchen wesentlichen Punkten von den Anschauungen abweicht, welche Cudworth später ausgesprochen hat, aber mit diesem die polemische Tendenz gegen Hobbes teilt.[43] Diese tritt allerdings bei Cudworth viel stärker hervor; aber in die eigentliche litterarische Diskussion, welche sich an Hobbes' Doktrin anknüpfte, hat dieser Denker, wenigstens auf ethischem Gebiete, nicht mehr eingegriffen. Denn über der Vollendung seiner ethischen Abhandlungen ist Cudworth gestorben und erst ein halbes Jahrhundert später kam eine derselben aus seinen hinterlassenen Papieren an die Oeffentlichkeit.[44] Es ist dies der 1731 von Chandler, Bischof von Durham, herausgegebene „Treatise concerning eternal and immutable Morality".

Lockes Philosophie stand damals schon in hohem Ansehen und übte jene volle Herrschaft aus, die erst später wieder bestritten zu werden begann. So kam das Buch Cudworths um eine Generation zu spät, obwohl das Systema Intellectuale noch im Jahre 1743 in einer zweiten Ausgabe in englischer Sprache erschienen ist. Vieles von dem, was Cudworth gegen Hobbes zu erweisen gesucht hatte, konnte mit ebensoviel Recht auch gegen Locke geltend gemacht werden; aber die schriftstellerische Form, in welcher Cudworths Argumente auftraten, vermochte mit ihrer pedantischen Schwerfälligkeit eine fortgeschrittenere Zeit nicht mehr zu befriedigen, welche bereits angefangen hatte, sich daran zu gewöhnen, auch philosophische Ideen nicht in unverständlicher Schulsprache, sondern in künstlerisch abgerundeter Darstellung vorgetragen zu sehen.[45] Und es ist eine eigentümliche Ironie des Schicksals, daß die Tochter Cudworths, Lady Masham, aus deren Besitz das Manuskript Cudworths in die Hände des Herausgebers gelangte, die eifrigste

Freundin und Gönnerin Lockes gewesen ist, welcher in ihrem Landhause zu Oates verkehrte und dort starb.[46]

Diese Gründe machen es begreiflich, warum der aus dem Nachlasse Cudworths herausgegebene Traktat eine weitergehende Wirkung nicht auszuüben vermocht hat. Wenn man Cudworth mit Recht als den Gründer der intellektualistischen Schule in England bezeichnen darf,[47] so fällt dieser Ruhm, auch wo es sich um spätere ethische Forschung handelt, großenteils auf sein Hauptwerk, das „Intellectual System", welches eine Rüstkammer des freilich stark in den Hintergrund gedrängten Rationalismus blieb. Denn jene Denker, welche vom intellektualistischen Standpunkte aus die ethische Doktrin Lockes bekämpften, Clarke und Wollaston, können den „Treatise concerning immutable Morality" noch nicht vor sich gehabt haben und erst bei Price finden wir beide Werke genannt und benutzt.[48]

2. Cudworth

Die Polemik, welche Cudworth gegen Hobbes führt, beruht zum Teil auf einer mißverständlichen Auffassung seiner Theorie, in welcher er nur einen extremen Nominalismus erblickt.[49] Ueber die Einzelheiten derselben kann hier umso kürzer hinweggegangen werden, als die Hauptgedanken später in der Polemik Clarkes gegen Locke zur Darstellung zu kommen haben. Beide Denker sind durch ihre metaphysischen Anschauungen scharf getrennt; aber die gemeinsame Verwendung der Begriffe der „recta ratio" und „lex naturalis", der Parallele zwischen sittlichen und mathematischen Wahrheiten zeigt, wie sehr beide von einem gleichartigen Vorstellungskreise abhängig sind.[50]

Wie dem aber auch sein mag: jedenfalls glaubte Cudworth selbst die Grundlagen und den echten Begriff der Sittlichkeit durch die Hobbessche Doktrin bedroht. Er suchte darum ihrer Ableitung des Sittlichen aus den praktischen Bedürfnissen der Menschen, aus sozialer Vereinbarung und bürgerlicher Satzung, eine andere Lehre gegenüberzustellen, welche die unbedingte Priorität des Sittlichen vor aller Satzung, seine Unberührtheit von allem Wechsel sichert, es über jeden Ver-

dacht erhebt, bloß eine zufällige menschliche Institution zu sein, und es für ein notwendiges Stück des metaphysischen Grundbestandes der Welt erklärt. Die „natürlichen" Prinzipien der Sittlichkeit, von welchen ja auch Hobbes gesprochen hatte, waren in Cudworths Sinne wertlos. Aus einer solchen Natur, wie sie Hobbes gedacht hatte, scheint ihm das eigentliche Wesen des Sittlichen, seine unbedingte Hoheit, seine verpflichtende Kraft, nicht abgeleitet werden zu können. Diese können ihren Ursprung nur in etwas haben, was über der Natur steht, d. h. im göttlichen Geiste, als Intelligenz, nicht als Wille gedacht, der ewigen Ordnung und Vernunft, welche alle Dinge leitet.

Denn wie sollte der menschliche Geist mit seiner unvollkommenen Einsicht in die Gründe der Dinge, in seinem schwerfälligen Schließen von einem aufs andere, die Quelle ewiger und für sich bestehender Wahrheiten sein können? Die Annahme eines ewigen Geistes, welcher die Natur der Dinge und die ewigen Wahrheiten real in sich begreift, vermag hier allein zu erklären.[51]

Die Frage, wie entsteht das Sittliche und woher stammt es, verliert auf diesem Standpunkt entweder alle Bedeutung, oder erhält doch einen ganz eigentümlichen Sinn. Sie ist zunächst dahin zu beantworten: Es entsteht überhaupt nicht; es ist; es stammt aus der gegebenen und unabänderlichen Natur der Dinge, der gegenüber selbst Gottes Wille machtlos ist. Die Existenz und Ableitung der sittlichen Ideen wird vollkommen parallelisiert mit den mathematischen Wahrheiten.[52] Einen derartigen Vergleich hatte allerdings schon Hobbes gemacht, indem er auf die verwandte Art des Schließens verwies, wodurch mathematische und ethische Wahrheiten gefunden werden; aber die metaphysische Anwendung dieses Vergleiches ist ihm fremd. Auf sie legt aber Cudworth gerade das Hauptgewicht. Wie die mathematischen Wahrheiten bleiben, was sie sind, gleichviel ob sich unser Geist mit ihnen beschäftigt, oder nicht; wie jene nicht von den Denkern, die sie auffanden, geschaffen worden sind, sondern an und für sich existierten, wenn auch alle Kenntnis der Geometrie verloren ginge: so verhält es sich auch mit den Grundsätzen der

Sittlichkeit.[53] Auch sie stellen nicht etwas Veränderliches, Wechselndes, vom Geiste beliebig Hervorgebrachtes vor, sondern sind der notwendige Ausdruck einer unveränderlichen Wesenheit, die gegeben war, bevor die Welt und die einzelnen Geister geschaffen wurden und die auch bestehen würde, wenn diese ganze körperliche und geistige Welt zu Grunde ginge.

Dieser Gegensatz zwischen Hobbes und Cudworth ist von der höchsten prinzipiellen Bedeutung. Er zeigt uns eine Differenz, welche die Metaphysik aller Zeiten gespalten hat und spalten wird, gleichviel ob man von Betrachtung der Phänomene der Natur oder des sittlichen Lebens ausgeht. Sind die Bruchteile von Vernunft, welche uns die Erfahrung in Natur und Leben erkennen läßt, nur Reflexe und Ausstrahlungen einer den innersten Grund alles Seins bildenden höchsten Vernunft, oder sind sie Spuren des Vernünftigwerdens dessen, was an sich nicht vernünftig, sondern nur notwendig ist?

Dieser Gegensatz war schon unter den antiken Schulen hervorgetreten, und wenn er jahrhundertelang durch die christliche Theologie und Scholastik völlig zu Gunsten des Rationalismus entschieden schien, so macht er sich nun an der Schwelle der neueren Philosophie mit Macht aufs neue geltend, um in den verschiedensten Wendungen und Gestaltungen bis in die neueste Spekulation hereinzuragen. In der Vermittlung zwischen jenen antiken Kontroversen und der beginnenden Diskussion der neueren Philosophie nimmt Cudworth eine wichtige Stellung ein. Die schöpferische Originalität seines Gegners verkennt er vielleicht allzusehr; allein der Parallelismus zwischen Hobbes und den Naturalisten des Altertums bleibt doch bestehen, und die Argumente Cudworths leiten eine neue Phase des Platonismus ein.

Es bleibt nun noch die Frage übrig, woher stammen diese Regeln im einzelnen Geiste und wie gelangt der Mensch zum Bewußtsein derselben? Die Antwort auf diese Frage ergibt sich aus der gesamten Erkenntnistheorie Cudworths.[54] Wenn alles Wissen und alle Erkenntnis nur gedacht werden kann als Modus eines unendlichen Geistes und seiner ewigen Weisheit, so müssen alle geschaffenen Geister es aus diesem Urquell der Wahrheit überkommen haben. Es gibt also eine

Art Erbgut der Seele, die durchaus nicht bloß tabula rasa ist und bloß das passive Vermögen besitzt, Eindrücke zu erleiden, so daß sie nichts aus angeborener und eigener Kraft hervorzubringen vermöchte.

Im schärfsten Gegensatze gegen alle sensualistische Auffassung und der späteren Entwicklung dieser Doktrin im voraus eine Fülle von Argumenten entgegensetzend, bemüht er sich nachzuweisen, daß das Erkennen nur durch eine selbständige Aktivität zu stande kommen könne, die in der bloßen sinnlichen Wahrnehmung nicht liege; daß man es folglich nur einer inneren Antezipation des Geistes zuschreiben dürfe, die demselben von Natur eigen sei und durch die äußeren Eindrücke nur Gelegenheit erhalte, ihre eingeborene Kraft in denkender Betrachtung derselben zu äußern.[55] Man hat Cudworth um dessenwillen einen Vorläufer Kants genannt[56] und ich will nicht leugnen, daß sich bei ihm Sätze finden, welche auch bei Kant stehen könnten; aber wie unentwickelt das ganze Studium der Frage damals noch war, wie unbehilflich roh der Sensualismus, gegen welchen Cudworth kämpfte, und wie mangelhaft die Hilfsmittel psychologischer Analyse, über welche seine eigene Ansicht zu verfügen hatte, das sieht man recht deutlich an den Stellen,[57] wo er das aus rein sensualistischen Annahmen nicht Erklärbare, und darum nur aus der eigenen und angeborenen Kraft des Geistes Abzuleitende, näher bezeichnet.

In dieser wie in anderer Beziehung hat Cudworth seinen Nachfolgern viel zu tun übrig gelassen. Die Forderung eines apriorischen Elements im Geiste tritt bei ihm noch mit einer gewissen Naivetät auf, welche der einschneidenden und zersetzenden Schärfe der Untersuchungen Lockes und seiner Schule als notwendige Ergänzung bedurfte; und sein Begriff des Sittlichen selbst ist bei aller Hoheit und Würde, die Cudworth ihm zu geben bemüht war, doch völlig einseitig geblieben. Ueber dem Streben, der Sittlichkeit eine unverrückbare und in gewissem Sinne übernatürliche Grundlage zu schaffen, hat er den realen, psychologischen Charakter desselben völlig außer acht gelassen. Eine Sittlichkeit in Cudworths Sinn wäre möglich bei reinen Vernunftwesen; wie sie aber

unter Menschen zu stande kommen könne, macht seine Annahme beinahe unbegreiflich. Das Sittliche als bloße Vernunfterkenntnis steht außer allem Zusammenhang mit den wirklichen Triebfedern des Handelns; der Grundirrtum antiker Ethiker, jenes Verkennen der Bedeutung des Willens, wirkt hier, dank der empfangenen Anregung, auch bei Cudworth noch unverkennbar nach. Daher auch der eigentümliche Gang und Charakter seiner Argumentation, welche ethische, erkenntnistheoretische und metaphysische Elemente fast untrennbar in Eins zusammenfließen läßt. Wenn dies eine Einseitigkeit der Auffassung Cudworths war, so ist dieselbe in der nachfolgenden Entwicklung der englischen Moralphilosophie sehr bald durch eine andere in entgegengesetztem Sinne überwunden worden. Zwar hat auch der Intellektualismus Cudworths noch Nachfolger gefunden, welche die Ansprüche der Vernunft auf das Zustandekommen des Sittlichen verteidigten; aber im großen und ganzen blieb der Zug der Forschung überwiegend darauf gerichtet, unter vorzugsweiser Betonung des praktischen Charakters aller Sittlichkeit die Mittel und Wege ausfindig zu machen, durch welche die sittlichen Normen auf das Gemüt und den Willen wirken, so sehr, daß darüber das rationale Element fast ganz in Vergessenheit geriet. Und je mehr die Forschung nach dem psychologischen Hergange bei der Entstehung des Sittlichen das Interesse in Anspruch nahm, umsomehr trat die metaphysische Begründung, welche für Cudworth noch die Hauptsache gewesen war, zurück. Nicht die Natur der Welt, sondern die Natur des Menschen bildet später das Hauptziel der Forschung: dies gilt auf erkenntnistheoretischem so gut wie auf ethischem Gebiete. Allerdings hat, wie sich zeigen wird, der theologische Utilitarismus aus Lockes Schule das Sittliche eng mit der Gottheit verknüpft; aber diese Verbindung geschieht doch in völlig anderem Sinne, als bei Cudworth. Der allgemeine Zug der Zeit macht sich auch hier bemerkbar. Nicht der rationale Charakter des Sittlichen als solcher genügt bereits, um ihm verpflichtende Kraft zu geben: es bedarf dazu eines obersten Motivs, der richtenden und strafenden Gottheit. Will man beide Richtungen theologisch nennen, so muß man

sich doch dieses trennenden Unterschiedes bewußt bleiben. Gerade dasjenige, was Cudworth am meisten betont, der essentielle Charakter des Sittlichen, ist in dieser Schule ganz fallen gelassen, und wogegen er nachdrücklich kämpft, die Begründung des Sittlichen auf den Willen der Gottheit, zum Hauptgedanken geworden. Hat die Sittlichkeit jener späteren theologischen Utilitarier darum mehr religiöses Gepräge als die Cudworths, die, wenn auch getragen vom göttlichen Geiste, doch wesentlich auf sich selbst ruht und dem Menschen unmittelbar, kraft vernünftiger Einsicht, zugänglich ist? Man wird sich hier daran erinnern müssen, daß Cudworth, um nicht einseitig beurteilt zu werden, nicht nur als Philosoph, sondern auch als Theologe gedacht werden muß. Eine intime Verbindung zwischen Philosophie und Religion, zwischen Spekulation und Glauben gehört eben zum Charakter der ganzen Cambridger Schule; und so wird es begreiflich, daß derselbe Mann, welcher als Philosoph die rein rationale, auf sich selbst ruhende Wesenheit des Sittlichen so scharf betonte, als Prediger nicht minder nachdrücklich auf die Unentbehrlichkeit religiöser Erhebung hinwies.[58] Also eine Philosophie, die dem religiösen Bedürfnisse genügende Mittel zu seiner Befriedigung gewährt; und eine Religion, die mit der Vernunft harmoniert und deren Einsicht mit der Wärme belebenden Gefühles durchströmt. Darin trafen die Männer von Cambridge zusammen: der reine Intellektualismus aber, welchen Cudworth in der Ethik vertrat, nahm schon bei seinem Freunde Henry More eine Richtung, welche die Keime der späteren Entwicklung deutlich erkennen läßt.

3. More[59]

Mores „Enchiridion Ethicum“ behandelt das ganze Gebiet der Ethik in durchaus kompendiarischer Form. Seine Definition des Sittlichen betont hauptsächlich das psychologische Moment und hebt die von Cudworth vernachlässigte enge Beziehung des Sittlichen auf die Glückseligkeit hervor. „Die Tugend,“ so definiert er, „ist eine intellektuelle Kraft der Seele, vermöge welcher sie die tierischen Triebe und sinnlichen Leidenschaften so zu beherrschen im stande ist, daß der

Mensch bei allem Tun mit Leichtigkeit demjenigen nachzustreben vermag, was an und für sich und schlechthin gut ist."[60] Jedoch ist More weit entfernt, den Intellektualismus Cudworths aufgeben oder bekämpfen zu wollen; auch bei ihm finden sich an verschiedenen Stellen Berufungen auf die Parallele zwischen sittlichen und mathematischen Wahrheiten, und die entscheidende Rolle, welche der Intellekt bei der Hervorbringung des Sittlichen spielt, wird von ihm aufs nachdrücklichste betont. Die Art und Weise, wie sich More die Tätigkeit der Vernunft denkt, beruht auf aristotelischen und stoischen Ideen; es ist der alte Begriff der „recta ratio", welche als Trägerin des Sittlichen im göttlichen Geiste und als Vermittlerin desselben an den Menschen erscheint.[61]

Ist es nun nach diesen und anderen Sätzen zwar gewiß, daß das Sittliche immer mit der Vernunft übereinstimmt, und eine wesenhafte Wahrheit im Sittlichen zur Erkenntnis kommt,[62] so sträubt sich More doch dagegen, dieser intellektualistischen Annahme die ganze Wahrheit zuzusprechen.[63] More ist daher bemüht, diese Anschauung um das ihr fehlende Moment zu ergänzen und versucht dies durch eine eigentümliche, in mancher Beziehung allerdings sehr fragwürdige psychologische Annahme — eines Vermögens nämlich, welches gewissermaßen zwischen der Vernunft und den Trieben vermittelt, und von ihm als „boniform faculty" bezeichnet wird.[64] Wie es nämlich Dinge gibt, welche kraft ihrer eigenen Natur unveränderlich wahr sind, so gibt es auch solches, was an und für sich gut ist. Das Vermögen, welches jene unveränderlichen Wahrheiten ausfindig macht, ist der Intellekt; wogegen der Reiz dessen, was an und für sich gut ist, von jenem boniformen Vermögen wahrgenommen wird.[65]

Nicht der bloße Vernunftgebrauch schafft schon das Sittliche, sondern ein Handeln aus jener lebendigen inneren Grundlage heraus, „ex sensu virtutis". Man wird bei diesen Bestimmungen unwillkürlich an Hutcheson denken müssen, und dieser Eindruck wird noch verstärkt, wenn gleichzeitig Gottes- und Nächstenliebe als die höchste Form und beste Frucht jener boniformen Fähigkeit bezeichnet werden, was ziemlich genau mit dem übereinstimmt, worein jener die wich-

tigsten Aeußerungen seines „moralischen Sinnes“ setzt. Immerhin ist daneben auch ein Unterschied beachtenswert, welcher schon in den Ausdrücken zum Vorschein kommt, und die bei aller (durch die Identität des aufzufassenden Gegenstandes zu erklärenden) Aehnlichkeit doch so veränderte philosophische Denkweise charakterisiert. Ich meine den Wechsel in der Stellung der Vernunft, welche More noch als ein aktives, die sittlichen Unterschiede selbständig schaffendes, das Triebleben beherrschendes Vermögen faßt, dem gegenüber jene „boniform faculty“ nur als eine Hilfskraft erscheint; während bei Hutcheson die Vernunft in sittlichen Fragen gar keine eigene Initiative mehr besitzt, sondern nur vorbereitend und aufklärend den Entscheidungen des „moral sense“ gewissermaßen die Wege bahnt.

Aber noch in anderen Ideen Mores verrät sich bereits im Keime etwas von dem Geiste, der die spätere Entwicklung der englischen und schottischen Ethik beherrschte. Dahin gehört namentlich seine Gleichsetzung der sittlichen Güte und der Glückseligkeit — ein Gedanke, welchen er jedenfalls dem Studium der antiken Philosophie verdankt. Er ist nach ihm von Cumberland in den Mittelpunkt der ethischen Doktrin gerückt worden und hat in verschiedener Formulierung auf alle Phasen derselben Einfluß geübt. Nicht minder wichtig ist seine Berücksichtigung der Affekte, deren Theorie er wesentlich von Descartes überkommen hat.[66] Insbesondere dadurch, daß er sie sämtlich an sich als sittlich indifferent bezeichnet, und in manchen derselben die natürliche Grundlage für gewisse Aeußerungen des sittlichen Geistes erblickt. Man sieht aus all' diesen Ansätzen, daß More, indem er die Bedeutung der Vernunft für das Sittliche anerkannte, zugleich bestrebt war, ihre Einwirkung auf das menschliche Tun begreiflich erscheinen zu lassen und sie irgendwie „praktisch“ zu machen. Seine Psychologie war freilich dieser Aufgabe, deren Erkenntnis immerhin schon ein Verdienst ist, nicht gewachsen; und es ist lehrreich, in gewissem Sinne aber auch betrüblich, zu beobachten, welch langen Umweges in einseitiger Verfolgung jenes Zieles, dem Sittlichen eine affektive Grundlage zu geben, es bedurfte, um auch die Vernunft wieder zu Ehren

zu bringen und eine vermittelnde Formel zu finden, welche die Willenskräftigkeit der Vernunftentscheidungen auch psychologisch begreiflich machte.

---

3. Abschnitt

Cumberland

Die wenigen und flüchtigen Andeutungen hinsichtlich der prinzipiellen Grundlegung und Ableitung des Sittlichen, welche Henry More in seinem Abrisse der Ethik gegeben hatte, erhielten nicht lange nachher eine umfassende Durchführung und systematische Verarbeitung von seiten eines Denkers, welcher zwar in keiner nachweisbaren direkten Verbindung mit den Cambridger Philosophen steht, aber sich in seinen Ideen mehrfach enge mit jenen, namentlich More, berührt. Dies ist Richard Cumberland, später Bischof von Peterborough, welcher im Jahre 1671 eine „Disquisitio philosophica de legibus naturae“ [67] herausgab. Der Kampf gegen Hobbes ist hier schon auf dem ausführlichen Titel als Ziel hingestellt und wird im folgenden seinem ganzen Umfange nach aufgenommen. Es ist aber nicht bloß die gemeinsame Opposition gegen Hobbes, welche Cumberland mit den Philosophen der Cambridger Schule verbindet: die Grundidee seines Werkes ist der von More vertretenen Ineinssetzung der Sittlichkeit und Glückseligkeit ganz nahe verwandt, während allerdings Cudworth gegenüber merkliche Verschiedenheiten hervortreten, welche die folgende Darstellung kenntlich machen wird.

1. Das Sittliche und die soziale Menschennatur

Seinen allgemeinen Begriff des Sittlichen hat Cumberland in einer Formel niedergelegt, die in ihrer kürzesten Fassung so lautet: „Der höchste Grad tätigen Wohlwollens, den jedes vernunftbegabte handelnde Wesen gegen alle seinesgleichen beweist, schafft den glücklichsten Zustand sowohl der Ge-

samtheit, als des Einzelnen, soweit derselbe überhaupt erreichbar ist, und bildet die unentbehrliche Voraussetzung dafür. Das oberste sittliche Gesetz ist also das Wohl der Gesamtheit; alles was diesem entgegenführt, ist sittlich.“[68]

Wie kommt der Mensch dazu in dieser Weise zu handeln? Zunächst darum, weil seine ganze Natur darauf angelegt ist. Die Anschauung vom Menschen, welche Cumberland vorträgt, steht im allerschärfsten Gegensatze zu Hobbes, und das zweite Kapitel seines Buches, in welchem er die Soziabilität als eine vom menschlichen Wesen unzertrennliche, schon mit der körperlichen Organisation desselben gegebene, Eigenschaft nachweist, enthält neben manchen Wunderlichkeiten auch wirklich geniale Lichtblitze. Seine Argumentation richtet sich hauptsächlich dagegen, daß die Soziabilität dem Menschen ursprünglich fremd und nur durch Zucht und Schulung anerzogen sei, wie Hobbes dies behauptet hatte.[69] Dieser hatte das ursprüngliche Vorhandensein eines sozialen Triebes dadurch unwahrscheinlich zu machen gesucht, daß, wie das Beispiel der Kinder und der Ungebildeten zeige, ein gewisser Grad von Urteilsvermögen erforderlich sei, um aus den erfahrungsmäßigen Nachteilen ungeselligen Lebens zur Einsicht in die Notwendigkeit desselben zu gelangen, und dadurch erst für soziale Regungen empfänglich zu werden. Cumberland sucht ihn ad absurdum zu führen, indem er zeigt, wie Hobbes selbst genötigt sei, dasjenige, was er als erworben in Gegensatz zum Natürlichen, Angeborenen stelle, doch wieder als zur menschlichen Natur gehörig vorauszusetzen. Er stellt zu diesem Zwecke zwei Sätze von Hobbes nebeneinander[70] und leitet aus dem Widerspruche derselben einen wichtigen Gedanken ab, der bis auf den heutigen Tag dem Sensualismus gegenüber Gültigkeit beanspruchen darf.[71] Die Art, wie er denselben ausdrückt, ist unklar und unbehilflich; was er aber im Zusammenhange meint, läßt sich etwa so wiedergeben. Es wäre ganz falsch, daraus, daß es äußerer Anstöße bedarf, um gewisse Entwicklungen in der menschlichen Seele hervorzubringen, den Schluß zu ziehen, daß dieselben nun auch durchaus von außen kommen, und mit der ursprünglichen Anlage der Seele gar nichts zu tun haben. Wir stehen hier vielmehr

vor einer Wechselwirkung. Allerdings bedarf es der Impulse von außen; allein gleichzeitig liegt auch in den Fähigkeiten der Seele ein gewisser Trieb des Entgegenkommens, Sichbetätigens, jedesmal wenn ihnen sinnliche oder körperliche Eindrücke dazu Gelegenheit geben.

Den allgemeinen Vernunftbeweis, daß mit der unbeschränkten Willkür jedes Einzelnen das soziale Leben überhaupt unmöglich werde, führt Cumberland ähnlich wie Hobbes;[72] es ist lehrreich, die betreffenden Ausführungen zu vergleichen. Wogegen Cumberland seiner ganzen Grundidee nach ankämpft, ist eben der Satz, daß in der unbeschränkten Willkür jedes Einzelnen ein Recht liege; daß der allgemeine Krieg der natürliche und notwendige Zustand sei. Er stimmt Hobbes darin bei, daß die Leiden, welche der Kampf mit sich bringt, viel dazu beitragen können, dem Menschen die Pflichten des Friedens und eines sittlichen Verhaltens einzuschärfen. Aber ihm wird das Recht nicht erst etwa durch solche Vereinbarungen begründet, wie sie aus dem Kampfe hervorgehen, um seine Uebel zu vermeiden; sondern ihm erscheinen, wie an vielen Stellen auf das nachdrücklichste hervorgehoben wird, die Uebel eines solchen Zustandes bereits als Strafen für die Verletzung des natürlichen Rechtszustandes, welche einen solchen nicht erst schaffen, sondern nur die Verpflichtung einschärfen.[73]

So wird denn für ihn auch die Vorstellung von dem ursprünglichen Verhältnisse der Menschen zueinander eine ganz andere als bei Hobbes. Die Art aber, wie er sich das erste Wirken der sittlichen Anlage bei dem primitiven Menschen denkt, ist für die ganze Anschauungsweise der Zeit und ihre völlige Unfähigkeit, geschichtliche Einsicht bei der Lösung solcher Fragen zu verwerten, zu charakteristisch, als daß sie hier nicht mitgeteilt werden sollte. Hobbes, sagt er, nimmt für seinen Naturzustand eine beliebige Anzahl von fertigen, erwachsenen Menschen an, die wie mit einem Schlage aus dem Boden hervorkommen. Die Frage ist nun, ob diesen Menschen, sobald sie einander ansichtig werden, ihre gute Vernunft nahe legt, sich friedlich gegeneinander zu verhalten, Wohlwollen, Treue und Dankbarkeit gegeneinander auszuüben, oder ob sie

im Gegenteil alsbald kämpfend über einander herfallen werden. Sie haben bis zu diesem Augenblicke einander weder Gutes noch Böses getan; nicht einmal irgend einen Entschluß gefaßt, weder zu dem einen, noch zu dem andern. Sind sie im Zustande des Krieges oder des Friedens? Offenbar im Frieden. Sie sind vollkommen schuldlos; und zwei Gründe werden sie veranlassen, diesen Zustand zu erhalten und ihre äußeren Handlungen ebenso wie ihre Gefühle demgemäß zu gestalten: einmal das angenehme Gefühl, welches Handlungen des Wohlwollens ihrer Natur nach begleitet und schon an und für sich eine Belohnung ist, während die entgegengesetzten Handlungen von den ärgerlichen Gefühlen des Hasses und Neides unzertrennlich sind; dann die Erfahrung, daß jeder, welcher sich übelwollend gegen die übrigen erweist, sich der Gefahr eines Kampfes und allen damit verbundenen Uebeln aussetzt.[74]

Man sieht aus dieser Bekämpfung der Hobbesschen Theorie vom Naturzustande deutlich die eigentümliche Stellung der beiden Gegner zueinander: wie sehr bis auf einen gewissen Punkt beide recht und beide unrecht haben. Jeder von ihnen setzt teils zu viel und teils zu wenig voraus, und bei keinem gelingt infolgedessen eine fehlerfreie Ableitung. Das Wahre liegt offenbar in der Vereinigung beider Theorien; aber die Art, wie eine solche zu bewerkstelligen sei, lag der Anschauung jener Zeit noch vollständig fern. Gewiß ist der Kampf um die Güter des Daseins dem Menschen ebenso natürlich, als ein gewisses Wohlwollen gegen seinesgleichen (ein Begriff, der anfangs freilich sehr enge gefaßt wird) und soziale Instinkte, die auf das Wohl der Gattung abzielen. Aber die Ausbildung des Sittlichen aus den Anlagen und Zuständen des primitiven Menschen läßt sich nicht so aus der Pistole schießen, wie Hobbes und Cumberland dies tun. Zwischen den Anfängen der sittlichen Entwicklung, die mit dem Beginne der menschheitlichen Entwicklung überhaupt zusammenfallen, und jenen ausgebildeten Formen sittlichen Urteils und sittlichen Verhaltens, welche dem reflektierenden Denken späterer Zeiten, teils als Tatsachen der sittlichen Erfahrung, teils als Postulate des sittlichen Bewußtseins, vorschweben,

liegt eine lange Reihe von Uebergängen. Das hat die Spekulation dieser Zeiten teils vergessen, teils nur unzulänglich zu konstruieren vermocht.

Indem man Beginn und Ende der Entwicklung unmittelbar nebeneinander stellte, war ein doppeltes Fehlgreifen beinahe unvermeidlich. Entweder nämlich man setzte, um nur ja mit der primitivsten Form zu beginnen, so wenig wie möglich als ursprünglich voraus und war dann nicht mehr im stande, die höheren Formen des Ethischen aus solch mangelhafter Grundlage abzuleiten; oder man blieb sich dieser höheren Forderungen bewußt und suchte die Grundannahmen ihnen entsprechend zu gestalten — dann aber lag die Gefahr nahe, als Ausgangspunkt der Entwicklung anzunehmen, was nur Produkt derselben sein konnte und sich mit den Erfahrungstatsachen der Sittengeschichte in einen unlösbaren Widerstreit zu setzen.

2. Der Begriff der Verpflichtung

Alles bisher Vorgetragene begründet nun die Möglichkeit des Sittlichen insofern, als es auf einer natürlichen Anlage des Menschen beruhen muß, um wirklich zu werden.

Woher aber stammt die verpflichtende Kraft sittlicher Grundsätze?

In der Antwort auf diese Frage sehen wir Cumberland sich seinem Gegner Hobbes so beträchtlich nähern, daß seine Lösung geradezu das Schlagwort des späteren, an Hobbes sich anlehnenden Nominalismus geworden ist.[75] Man kann nach ihm die moralische Verpflichtung in ihrer ganzen Allgemeinheit etwa so definieren: „Sie ist ein Akt des (obersten) Gesetzgebers, durch welchen er zu erkennen gibt, daß die seinem Gesetze gemäßen Handlungen für jene, denen er sie vorgeschrieben hat, notwendig sind.“[76]

Wir sind aber verpflichtet, immer und überall das allgemeine Beste zu suchen, weil die Natur der Dinge und namentlich die aller Vernunftwesen uns zeigt, daß dies Streben zur Vollendung unseres eigenen Glückes unentbehrlich ist. Hier vereinigen sich die größte innere Kraft mit der höchsten

Trefflichkeit des Objekts oder Zweckes zu einem wahrhaft vollkommenen Tun.

In dem Wohle aller Vernunftwesen befördern wir unser eigenes, gerade so wie das Wohlbefinden jedes einzelnen Gliedes unseres Körpers von der Gesundheit des Ganzen abhängt.[77]

Zwar verhehlt sich Cumberland keineswegs, daß unter gewissen Umständen und in einem einzelnen Falle Lohn und Strafe keineswegs eine ganz unfehlbare und unmittelbare Verbindung mit sittlichem oder unsittlichem Tun besitzen; aber einen wirklichen stichhaltigen Einwand gegen seine Theorie glaubt er darin nicht zu erkennen. Man habe nur die einzelne Handlung nicht in völliger Isoliertheit aufzufassen, sondern vielmehr im Zusammenhange des ganzen Systems von Ursachen und Wirkungen, welches das Zusammenleben mit unsresgleichen darstelle: daß der Ausschlag notwendig zu Gunsten des wohlwollenden, sittlichen Handelns fallen müsse, sucht er ausführlich darzutun.[78]

So gewinnt auch die Metaphysik des Sittlichen einen ganz anderen Anstrich als bei Cudworth. Das Sittliche ergibt sich aus der Beobachtung des Weltlaufs, aus der Organisation des Menschen und seinem Verhältnisse zu den vernunftbegabten Mitgeschöpfen. Dies alles ist durch die Gottheit gesetzt[79] und das Sittliche insofern allerdings ein Ausfluß des göttlichen Willens; aber es wird dadurch weder willkürlich, noch veränderlich. Die Ausübung des allgemeinen Wohlwollens wird auch abgesehen von der göttlichen Autorität, solange nur die Natur der Dinge unverändert bleibt, in so enger Beziehung zu dem Glücke jedes einzelnen Vernunftwesens und zu dem Wohle der Gesamtheit bleiben, wie sie zwischen jeder natürlichen Ursache und ihrer Wirkung, oder einem Zwecke und den dazu erforderlichen Mitteln besteht. Denn wenn auch die gesamte gegebene Beschaffenheit der Welt im letzten Grunde ein Ausfluß des göttlichen Willens ist, so kann doch die Gottheit selbst nicht wollen, daß die vernünftigen Geschöpfe das seien, was sie sind, ohne ihnen zugleich die Verpflichtung des Sittengesetzes aufzuerlegen.

Die weitere Darstellung wird zeigen, daß diese Auffassung

entschiedenen Anklang gefunden hat und selbst von späteren rationalistischen Denkern, wie Clarke und Price, im wesentlichen akzeptiert worden ist. Scheint es aber nun nach allem Gesagten nicht, als ob bei Cumberlands Art, das Sittliche abzuleiten und die sittliche Verpflichtung zu begründen, schließlich doch alles auf eine Befriedigung des Egoismus hinauslaufe, wozu auch das Fördern des allgemeinen Wohles nur als Mittel diene? Diesen Einwand, dessen leitender Gedanke in der späteren geschichtlichen Entwicklung eine nicht unbeträchtliche Rolle gespielt hat, nimmt Cumberland voraus, um ihn zu widerlegen. Er weist darauf hin, daß die sogenannte Sanktion eines Gebotes, d. h. die Ausrüstung desselben mit Belohnungen und Strafen, zwar derjenige Punkt sei, an welchem sich die Verpflichtung am unmittelbarsten geltend mache, daß aber sowohl die Absicht des Gesetzgebers als die Intention desjenigen, der das Gesetz in vollem Maße zu erfüllen strebe, mehr voraussetzen, als eine so äußerliche Gesetzeserfüllung. Denn das letzte Ziel, welches der Gesetzgeber im Auge habe und welches auch den Gehorchenden leiten müsse, sei die universelle Glückseligkeit. Wenn man dies stetig festhalte, so geschehe der Aufrichtigkeit unseres Gehorsams dadurch kein Eintrag, daß es das Verlangen nach unserem eigenen Glücke ist, welches uns zu der Einsicht führt, es sei unserem Handeln von der Gottheit ein noch höheres Ziel gestekt.[80]

3. Geschichtliche Stellung Cumberlands

Die Theorie Cumberlands nimmt eine außerordentlich merkwürdige Stellung in der Geschichte der englischen Ethik ein. Es widerfährt ihr durchaus nicht volles Recht, wenn man sie nur als Bestandteil der gegen Hobbes gerichteten Polemik aufzählt. Die Opposition gegen Hobbes ist allerdings die äußere Veranlassung der Schrift und gegen ihn richtet sich auch ihre am meisten kenntliche Spitze. Aber viel wichtiger als die Polemik sind die positiven Aufstellungen Cumberlands. Seine Form ist schwerfällig und sein Gedanke selbst von einer gewissen Verworrenheit kaum freizusprechen;[81] aber wer die Hauptzüge seiner Doktrin, wie sie die obige

Darstellung aus den langatmigen Sätzen und endlosen Wiederholungen des Verfassers herauszuheben versucht hat, aufmerksam überdenkt und mit der nachherigen Entwicklung der ethischen Theorien in England und Schottland vergleicht, wird mit Staunen gewahr werden, daß sich hier noch in unklarer Vermischung die beiden Hauptrichtungen vereinigt finden, welche später in scharfe Gegensätze gesondert auseinandertreten — der ethische Nominalismus und Utilitarismus, wie er in Locke und seiner ganzen Schule bis auf Paley herrschend erscheint, auf der einen Seite; der ethische Realismus und die Gefühlsmoral in ihren verschiedenen Formen, welche von Shaftesbury inauguriert und hauptsächlich von schottischen Denkern gepflegt werden, auf der andern Seite.

Die Begründung des Pflichtbegriffes auf die guten oder schlimmen Folgen, welche nach der Einrichtung der Natur das Tun des Menschen begleiten, indirekt auf den Willen Gottes, als des höchsten Gesetzgebers, welcher mit der Beobachtung seines Willens Belohnungen, mit der Verletzung desselben Strafen verbunden hat: das sind Ideen, welche, wie die weitere Darstellung zu zeigen haben wird, später in der Ethik der Lockeschen Schule zu fester Geltung und ausgebreiteter Wirksamkeit gelangt sind, deren eigentliche Quelle aber nicht bei Locke, sondern bei Cumberland zu suchen ist. Daß aber anderseits die guten und bösen Folgen unserer Handlungen nicht allein die Sittlichkeit ausmachen, sondern diese eine reale Grundlage in der auf Soziabilität und tätiges Wohlwollen gegen alle seinesgleichen angelegten Natur des Menschen besitzt, welche denselben zum sittlichen Handeln treibt, ganz abgesehen davon, was dabei für ihn oder andere an Glück herauskommen mag — dieser Gedanke Shaftesburys und der in seinen Fußtapfen wandelnden Ethiker ist ebenfalls nicht im höchsten Sinne original, sondern bildet einen wesentlichen Bestandteil von Cumberlands Theorie. Diese nimmt also durchaus eine Doppelstellung ein: ist zugleich abschließend und neue Bahnen eröffnend, was man mit gleichem Rechte von keinem der übrigen gegen Hobbes gerichteten Systeme behaupten kann, welche entweder nur ältere Positionen verteidigen und ohne alle Nachwirkung bleiben, oder auch da,

wo ihre Gedanken in der späteren Entwicklung wieder vorkommen, doch keineswegs das Schlagwort für eine so reiche und vielseitige Gestaltung zu geben vermögen. Der eingehenden Prüfung dieser aus der gemeinsamen Wurzel des Cumberlandschen Systems hervorgewachsenen Gedankenbildung soll das nächste Kapitel gewidmet sein.

VIII. Kapitel

Locke und seine Gegner: Clarke und Shaftesbury

---

1. Abschnitt

Locke[1]

1. Ursprung des Sittlichen

Lockes „Essay on human understanding“ erschien zuerst im Jahre 1689; knüpft also der Zeit nach ziemlich unmittelbar an die im vorigen Abschnitte behandelten Werke an. In welcher Weise seine ethische Doktrin auch dem Inhalte nach zu Cumberland in Beziehung steht, wurde bereits angedeutet. Allein die geschichtliche Geltung Lockes nach dem bemessen zu wollen, was er seinen Vorgängern zu danken hatte,[2] wäre im höchsten Grade einseitig; nicht die Anregungen, die Locke von verschiedenen Seiten empfangen hat, können dabei den Ausschlag geben, sondern nur wie er dieselben zu benutzen wußte und wie er auf die Späteren zu wirken vermocht hat. Ueber diesen Punkt aber gibt es kaum Meinungsverschiedenheiten: daß er der Philosophie Englands, und im weiteren Verlaufe auch der Frankreichs, auf Generationen hinaus eine bestimmte Richtung gegeben hat, daß sich an seine Lehre, erläuternd oder bekämpfend, die Methode benützend, die Ergebnisse um- und weiterbildend, die Mehrzahl der philosophischen Leistungen beider Nationen fast ein volles Jahrhundert hindurch angeschlossen hat:[3] das sind Tatsachen, die als solche feststehen, wenn auch die Beurteilung derselben je nach dem Standpunkte wechseln mag.

Eine Untersuchung aber war das Hauptziel der Lockeschen

Philosophie: sie spitzte sich gewißermaßen in der Frage zu: „Gibt es angeborene Ideen oder nicht?“ In voller Uebereinstimmung mit seiner sonstigen Beantwortung dieser Frage finden wir bei Locke eine schneidende Kritik des Angeborenseins der obersten sittlichen Begriffe oder bestimmten sittlichen Gesetze, in dem Sinne, in welchem die kirchliche Ethik das angeborene Sittengesetz im Menschen behauptet hatte oder in welchem dieser Begriff wieder von Cudworth angenommen worden war[4]. Die Behauptung selbst, welche er vertrat, war nicht neu; denn daß das Sittliche nicht von Natur im Menschen liege, sondern durch einen ziemlich verwickelten Prozeß und als Ergebnis einer gewissen Berechnung in einer je nach den Umständen wechselnden Form erst entstehe, war schon von Hobbes gelehrt worden und Cudworths eigene Aprioritätstheorie war erst im Widerspruch gegen jenen erwachsen.

Neu aber ist die Form, welche Locke seinem Argumente gibt, so daß dieses zwar der Grundanschauung nach mit Hobbes übereinkommt, aber doch zugleich einen weiteren Gesichtspunkt hinzufügt. So kann man gewissermaßen die Lockesche Polemik gegen die angeborenen sittlichen Begriffe als eine Replik der von Hobbes vertretenen Anschauung betrachten und die Thatsache, daß trotz mancher Anklänge ein direkter Einfluß von Hobbes auf Locke weder wahrscheinlich noch nachweisbar ist,[5] Lockes Anschauung also ganz unabhängig erwuchs, vermag das Gewicht dieser Uebereinstimmung nur zu verstärken.

Es kann keine angeborenen, durch sich selbst evidenten Begriffe oder Axiome des Sittlichen geben (so schließt Locke), weil es erstens keine praktische Wahrheit gibt, die allgemein (universally), ohne jeden Schatten von Zweifel oder Fraglichkeit anerkannt wäre; weil zweitens ebensowenig eine sittliche Regel gedacht werden kann, nach deren Grund man nicht zu fragen vermöchte, ohne sich im mindesten lächerlich zu machen; und weil drittens alle diese angeblich angeborenen Regeln fortwährend mit der größten inneren Ruhe und Zuversicht übertreten werden. Die drei angeführten Tatsachen aber wären unmöglich, wenn es wirklich angeborene praktische Prinzipien gäbe. Auch rein praktisch scheint Locke die Theorie des

angeborenen Sittengesetzes nicht unbedenklich, weil sie die Menschen davon entwöhnt, sich über die letzten Grundsätze ihres Handelns selbst klar zu werden und auf Treu und Glauben von Autoritäten annehmen läßt, was nur Wert hat, wenn es selbst gefunden ist. „Es ist ebenso verkehrt, mittels anderer Augen sehen, als mittels fremden Verstandes erkennen wollen."

Man sieht, hier stehen sich Satz und Gegensatz auf das schärfste gegenüber. Es ist nichts mit der unbedingten Allgemeinheit und unzweifelhaften Evidenz der sittlichen Axiome, die Cudworth behauptet hatte: dagegen spricht die einzige Instanz, welche in solchem Streite den Ausschlag geben kann — die Erfahrung, und sie zieht Locke in großer Ausdehnung zur Unterstützung seines Argumentes heran. Wir haben also ursprünglich in uns selbst kein Prinzip, aus welchem sich mit Allgemeinheit und Notwendigkeit Werturteile und Normen für eigenes und fremdes Handeln ergäben. Zwar scheinen die menschlichen Triebe ein solches Prinzip zu bieten; aber sie sind keinesfalls im stande, als eine sittliche Regel zu fungieren, da sie ja, sich selbst überlassen, zum Umsturz aller Sittlichkeit führen müssen, die gerade in der Niederhaltung dieser Triebe besteht. Wenn Locke hier bereits den Gedanken vorausnimmt und abweist, welcher später von seiten des ethischen Realismus in verschiedener Formulierung gegen seine Ableitung des Sittlichen geltend gemacht worden ist, so erinnert es durchaus an Hobbes, wenn er gegen den Vorwurf protestiert, er kenne nur das positive Gesetz, weil er angeborene Regeln verwerfe. Er macht den Unterschied geltend zwischen einem angeborenen (innate) und einem natürlichen Gesetze (law of nature); jenes gehöre zum ursprünglichen Wesen und Bestand unserer geistigen Anlage; von diesem aber wissen wir ursprünglich nichts, gelangen indessen zur Einsicht in dasselbe durch Anwendung und Gebrauch unserer natürlichen Fähigkeiten. Wie? hat Locke in einem anderen Zusammenhang erörtert (s. u. S. 259).

2. Der Begriff des Sittlichen und sein Verhältnis zu Natur und Offenbarung

Dies der negative Teil von Lockes Untersuchung. Seine Fassung des sittlichen Tatbestandes und die auf ihr ruhende Definition des Sittlichen aber ist, wie der Rechtsbegriff des Hobbes, hauptsächlich durch das Suchen nach einer ausreichenden Sanktion der Vorschriften der lex naturalis bestimmt. „Das Sittlich-Gute oder Sittlich-Böse," so definiert er, „ist nichts anderes, als die Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung unserer freiwilligen Handlungen mit einem Gesetze, vermöge deren wir uns nach dem Willen des Gesetzgebers entweder gute oder üble Folgen zuziehen, welche Belohnung oder Bestrafung heißen." Die Idee der Verpflichtung ist hier offenbar maßgebend.[6] Ohne Gesetzgeber keine Verpflichtung, ohne Verpflichtung keine Sittlichkeit. Alles, was als Norm des menschlichen Handelns auftritt, muß aus dieser Quelle stammen. Locke unterscheidet nun drei Arten von Gesetzen, welche Quelle sittlicher Unterscheidungen werden können: das göttliche Gesetz, das bürgerliche Gesetz und das Gesetz der öffentlichen Meinung. Dieser Einteilung der Gesetze entspricht die der menschlichen Handlungen in Pflicht und Sünde, Unschuld und Schuld, Tugend und Laster. Jedes dieser Gesetze wirkt in eigentümlicher Weise und hat eine besondere Art, seine Verpflichtung durchzusetzen.

Zunächst verdient der Begriff des göttlichen Gesetzes Beachtung. Der Gottesbegriff besitzt in Lockes praktischer Philosophie die größte Bedeutung und es ist unmöglich, sich über die historische Stellung seines Systems und die langdauernde Wirkung desselben klar zu werden, wenn man diesen Zentralpunkt außer acht läßt.[7] Ob ein Gottesbegriff auf dem Boden eines streng durchgeführten Empirismus möglich ist oder nicht — gleichviel; Locke hat jedenfalls, obwohl er keine angeborene Gottesvorstellung anerkennt, doch mit dem größten Nachdruck behauptet, daß mit den uns zu Gebote stehenden Erkenntnismitteln Gott so weit erkannt werden könne, als es der Zweck unseres Daseins und das Interesse an unserem Glück

erfordere; daß dies die augenfälligste Wahrheit sei, welche die Vernunft entdecken könne — eine Wahrheit, so bedeutend, daß alle Religion und echte Moral von ihr abhänge, und daß ihre Gewißheit der mathematischen gleichkomme.

In Bezug auf die Sanktionen dieser drei Grundformen des Gesetzes hat Locke keine ganz streng mit sich übereinstimmende Theorie aufgestellt. Es gibt Stellen, an welchen es den Anschein gewinnt, als betrachte er das Gesetz der öffentlichen Meinung als das eigentlich ausschlaggebende. Die Strafen, welche von Gott angedroht werden, pflegen von den meisten nur selten ernstlich bedacht und oft durch die Hoffnung auf eine spätere Versöhnung mit Gott noch mehr abgeschwächt zu werden. Ebenso hofft man den von den Staatsgesetzen angedrohten Strafen zu entgehen. Dagegen entgeht niemand dem Uebel des Tadels und der Mißbilligung, wenn er die Sitten und Ansichten der Gemeinschaft verletzt, in welcher er lebt, und unter Zehntausenden ist kaum einer stark genug, um die stete Mißbilligung und Verurteilung seiner eigenen Genossenschaft zu ertragen.[8] Anderseits aber finden sich Stellen bei Locke, an welchen er die Wichtigkeit der jenseitigen Sanktion für die Begründung der Sittlichkeit in einer Weise hervorhebt, welche sich von dem rein theologischen Utilitarismus eines Paley in nichts zu unterscheiden scheint.[9] „Setzt man seine Hoffnung nur auf dieses Leben, kann nur hier das Leben genossen werden, so ist es weder sonderbar noch unvernünftig, wenn man das Glück in der Vermeidung von allem, was hier unangenehm ist und in Verfolgung von allem, was hier ergötzt, sucht; . . . wenn der eine sich den Müßiggang und die Liederlichkeit, der andere den Reichtum, der dritte Studium und Erkenntnis, der vierte Fischen und Jagen wählt. . . . Gibt es keine Aussicht über das Grab hinaus, so ist der Schluß gerechtfertigt: Laßt uns essen und trinken; laßt uns das, was ergötzt, genießen, denn morgen sind wir tot“. Aber hier hat Locke offenbar vergessen, daß nach den Ausführungen, die er alsbald[10] über die anderen Formen des Gesetzes gibt, auch die Naturordnung und die öffentliche Meinung sehr starke und durchaus im Diesseits wirksame Mittel haben, um uns ein bestimmtes praktisches Verhalten vorziehen zu lassen und uns deutlich zu

machen, daß doch, wenn auch nur auf dem Umwege über die Sanktionen, „dasselbe für alle Menschen das gleiche Gut ist". Und so bekennt sich auch schon Lockes Erziehungslehre zu dem Gedanken der Umsetzung der Imperative in eigene Willensimpulse.[11] Sorgt dafür, ruft er den Erziehern zu, daß sich das Handeln des Zöglings auf der Linie des objektiv Richtigen bewege, so wird die Gewohnheit es ihm sehr bald auch zum angenehmsten machen.[12]

Nun erhebt sich aber die weitere Frage: Wie gelangt diese dreifache Gesetzgebung an den Menschen, wie bildet sie sich aus und auf welcher Grundlage ruhen ihre Bestimmungen? Denn da es keine angeborene und unmittelbar gewisse sittliche Einsicht gibt, so muß alles, was als Gesetz für das menschliche Handeln auftritt, in seiner Genesis erklärbar sein.

Das göttliche Gesetz gelangt zu uns auf einem doppelten Wege: durch das Licht der Natur und durch die Stimme der Offenbarung.[13]

Dieser Begriff der Offenbarung — selbstverständlich ein Begriff, welcher durchaus von Lockes Gottesbegriff getragen wird — zeigt am besten Lockes eigentümliche Mittelstellung zwischen Bacon und Hobbes einerseits, der späteren Aufklärung anderseits. Die Möglichkeit einer direkten göttlichen Offenbarung zu bezweifeln ist ihm so wenig eingefallen wie ihre Tatsächlichkeit. In seiner Schrift über die Vernünftigkeit des Christentums spricht aus jeder Zeile der treueste, schlichteste Glaube an die göttliche Inspiration der Bibel.[14] Daß Gott sich in alten Zeiten den Menschen direkt geoffenbart und durch äußere Zeichen, wunderbare Erscheinungen, übernatürliche Vorgänge, zu verstehen gegeben habe, daß es sich um eine Offenbarung handle, bezweifelt auch der „Versuch über den menschlichen Verstand" nicht.[15] Ja, indem er sich kritisch gegen die Schwärmerei wendet, das heißt gegen die Menschen, welche gern eine Offenbarung und eine besondere Führung durch Gott behaupten, namentlich wenn sie mit den gewöhnlichen Regeln des Wissens und der Vernunft nicht auskommen können, fordert er sogar ausdrücklich die Beglaubigung durch äußere Zeichen, das heißt durch Wunder, für das was als Offenbarung gelten soll, und er nimmt die

Vernunft, die Denktätigkeit des Menschen in Anspruch, um diese Wunderbeweise auf ihre Stichhaltigkeit zu prüfen. Anderseits ist kein Zweifel, daß Locke für die Wahrheit und das göttliche Ansehen der Bibel einen Doppelbeweis zu besitzen glaubt: einmal die in derselben berichteten Wunder und sodann den Inhalt der in ihr vorgetragenen Lehren, namentlich der ethischen Lehren, an denen die Vernunft nichts auszusetzen findet. Er erklärt, daß alle ethischen Vorschriften der Philosophen zusammengenommen hinter der Moral des neuen Testaments weit zurückbleiben; diese enthalte einen vollkommen reinen und ganz vollständigen Kodex der gesamten Sittlichkeit, dessen ganzes Absehen nur auf das Glück der Menschheit gerichtet sei und der das allgemeine Wohl verbürge, wenn sich nur alle an seine Bestimmungen halten wollten.[16] Aus diesem Grunde lehnt es Locke auch ab, selbst eine Abhandlung über angewandte Ethik zu schreiben.[17] Und damit beantwortet sich zugleich die Frage nach dem Nutzen und dem Werte der Offenbarung im Vergleich mit dem, was die natürliche Einsicht für die sittliche Vervollkommnung des Menschen leisten kann. Sie hat diese Einsicht in wichtigen Stücken antezipiert; sie hat sie vervollständigt und sie hat bessere Sanktionen dafür geschaffen, als es der bloßen Vernunft möglich wäre. Mit der größten Bestimmtheit wird es von Locke ausgesprochen: die Ethik als Wissenschaft der praktischen Lebensführung ist im wesentlichen fertig, seit das Evangelium gelehrt und geschrieben wurde. Auf diesem Gebiete sind keine Entdeckungen mehr zu machen, sondern nur die einfachen klaren Forderungen zu erfüllen, die das Evangelium aufstellt. Allerdings ist Locke durchaus Latitudinarier. Das eigentlich Dogmatische des Christentums spielt bei ihm gar keine Rolle. Der Glaube, daß Jesus von Nazareth der Messias sei, eine direkte göttliche Sendung und Beglaubigung besitze und daß die von ihm verkündete Morallehre durch die Verheißung von göttlichem Lohn und göttlicher Strafe im Jenseits gestützt werde, ist für ihn die Essenz des Christentums. Alles übrige entweder in diesem Fundamentalgedanken eingeschlossen, oder unwesentliches Beiwerk. Dies hatte übrigens schon Hobbes als den Kern des Christentums erklärt.[18]

Daß die Lockesche Position auf die Dauer unhaltbar war, versteht sich von selbst. Die große Kontroverse des englischen Deismus, die fast zwei Generationen in Atem hielt, ging von hier aus. Ist eine Offenbarung im Sinne Lockes ein möglicher Gedanke? Kann sie durch Wunder bewiesen werden? Gibt es irgend welche Zeugnisse für Wunder, stark genug, um diese selbst vor Zweifel sicher zu stellen? Und ist die unbedingte Wertschätzung der evangelischen Ethik selbst richtig? Ist es wahr, daß die im neuen Testament gelehrte Moral über jeden Einwand erhaben ist? Daß sie alles enthält, was der Mensch zur praktischen Lebensführung im Sinn des allgemeinen Wohles notwendig hat — nirgends ein Zuviel, nirgends ein Zuwenig, und keine Anweisungen, welche in die Irre führen?

In dem Maße als für die Nachfolger Lockes der Wunderbeweis mehr und mehr sich verflüchtigte, gewann die innere Wahrheit des Christentums, das heißt seine Uebereinstimmung mit der natürlichen Religion, mit den durch die Vernunft zu findenden theoretischen und praktischen Grundwahrheiten, immer größere Bedeutung. Locke selbst hatte diesen Weg gewiesen durch die Nebeneinanderstellung zweier Erkenntnisquellen für das göttliche Gesetz, die Offenbarung und das Licht der Natur — die alte Zweiheit von Prinzipien, welche sich durch die ganze altkirchliche und scholastische Ethik hindurchzieht und deren gegenseitige Abgrenzung schon oft und auf verschiedene Weise versucht worden war. Es ist klar, daß sie unter allen Umständen in einem gewissen Antagonismus zueinander stehen müssen. Leuchtet das Licht der Natur in hellem Glanze, so verdunkelt sich die Offenbarung; geht die größte Helligkeit von dieser aus, so schrumpft das Licht der Natur auf ein kleines Flämmchen zusammen. Locke will eine gewisse Gleichung zwischen beiden herstellen. Das göttliche Gesetz und das natürliche sind die beiden großen Erkenntnisquellen für das sittliche Leben. Das göttliche ist niedergelegt im Evangelium; das natürliche kommt zum Ausdruck in den bürgerlichen Gesetzen und in der öffentlichen Wertschätzung. Die Bestimmung dieses natürlichen Gesetzes aber enthält bei ihm ganz andere Momente, als sie in dem gleichnamigen Begriff der christlichen Ethik enthalten waren. Und man sieht gerade

hier die Fortwirkung des Hobbes auf das deutlichste.[19] Da es keine angeborenen Bewußtseinsinhalte gibt, so kann auch das natürliche Gesetz nichts weiter sein, als eine auf Grund der menschlichen Organisation und der Erfahrung sich einstellende Erkenntnis von Gut und Böse.

Sieht man ab von der unmittelbaren Verkündigung göttlichen Willens, wie sie im Evangelium niedergelegt ist, so muß als das einzige Kriterium für den Wertunterschied menschlicher Handlungen ihre Tendenz zur Beförderung der Glückseligkeit bezeichnet werden. Die Erfahrung über die Nützlichkeit oder Schädlichkeit eines bestimmten Tuns ist also die einzige natürliche Quelle einer sittlichen Beurteilung desselben. Diese Erfahrung kann aber aus verschiedenen Quellen stammen. Wenn man (wie das Locke selbst tut) dabei nur auf den Willen des Gesetzgebers rekurriert, gleichviel ob man darunter das positive Gesetz oder die öffentliche Meinung versteht, so ist das nur eine mittelbare Ableitung. Denn es bleibt die Frage übrig, welches die Gründe seien, die das positive Gesetz oder die öffentliche Meinung bestimmen, gerade diese Handlung als sittlich zu bezeichnen und mit Belohnungen auszustatten.

Es muß eine direkte Ableitung geben und diese beruht eben auf dem natürlichen Gesetze (law of nature). Dies ist die allgemeine, von Gott gewollte Ordnung der Dinge, welche den Handlungen ihre Signatur aufprägt, indem kraft ihrer mit Notwendigkeit aus diesem Tun Glück, aus jenem Unglück resultiert. Diese Ordnung ist, wie Locke gegen die Nominalisten und Descartes ausdrücklich hervorhebt, unveränderlich. Gott kann nicht gegen seine eigene Natur handeln und Gott kann auch die Ordnung der Welt, welche er geschaffen hat, nicht verändern. Seine Freiheit schließt nicht aus, daß er durch das Beste bestimmt werde; sie ist gleichbedeutend mit Vollkommenheit.[20] Was sich dem Menschen auf diese Weise als sittlich ankündigt, fällt natürlich an sich mit dem zusammen, was Gott mittels direkter Offenbarung gebietet. Die Offenbarung stellt ja sozusagen nur ein abgekürztes Verfahren dar, um den Menschen mit einer möglichst vollständigen Kenntnis des sittlich Wertvollen auszurüsten. Durch Erfahrung und

Beobachtung der gottgesetzten Naturordnung läßt sich ein übereinstimmendes Resultat, nur auf einem etwas schwierigeren und längeren Wege, erreichen. Eben daher stammen auch die Bestimmungen des bürgerlichen Rechts und der öffentlichen Meinung und es erklärt sich auf diese Weise sehr gut ihr doppelter Charakter. Während nämlich das göttliche Gesetz und das natürliche Gesetz lediglich eine objektive Ordnung darstellen, ist in dem bürgerlichen Recht und dem Gesetz der öffentlichen Meinung beides, das objektive und das subjektive Element, gemischt. Die objektive Naturordnung muß hier durch das Medium der menschlichen Erkenntnis hindurchgehen und es bleibt also fraglich, inwiefern die Glück begründenden Faktoren und danach zu bestimmenden Normen des menschlichen Handelns richtig aufgefaßt worden sind. Während uns also einerseits in diesen beiden Gattungen von Gesetzen eine große Mannigfaltigkeit zum Teil widersprechender Bestimmungen entgegentritt, so wird man doch anderseits bei gehörigem Vergleich finden, daß auch sie in erheblichem Maße mit den Regeln des göttlichen und natürlichen Gesetzes übereinkommen, weil eben trotz mancher möglichen Mißgriffe die Menschen sich ohne völlige Preisgebung aller Vernunft und ihres eigensten Interesses, dem sie doch so getreulich zugetan sind, nie allgemein und auf die Dauer in der Beurteilung des tatsächlichen Wertes einer bestimmten Handlungsweise irren können.

In engem Zusammenhang mit diesen Begriffen steht Lockes Lehre vom Gewissen.[21] Auch hier begegnet uns der überall zu Tage tretende Gegensatz Lockes gegen den Apriorismus, mag er in Gestalt angeborener sittlicher Begriffe oder eines apriorischen sittlichen Imperativs auftreten. Das Gewissen ist ihm gleichbedeutend mit der Vernunft in der Anwendung auf praktische Fragen. Die Vernunft ist weder das Gesetz noch der Gesetzgeber; sie ist eine Fähigkeit, Gesetze zu finden, zu erkennen und auszulegen. Sie ist überall dieselbe. Es gibt keine spezifisch praktische Vernunft, die das Sittliche zu ihrer Domäne hätte und ein besonderes Gebiet von Erkenntnissen darstellte. Demgemäß lehnt Locke auch jene in alter wie neuer Zeit vielverbreitete Auffassung des Gewissens ab, welche

im Gewissen ein dem Geiste eingeborenes, aller Erfahrung vorausliegendes Gesetz erblickt, das durch die ihm zukommende Autorität uns sittliche Begriffe zuführt und unser Betragen regelt — also Gesetzgeber, Gesetz und Richter zugleich ist. Gäbe es ein solches Gewissen, so würde damit zugleich ein unveränderliches, stets gleichbleibendes Element im menschlichen Charakter gesetzt sein. Diese Annahme wird von Locke vermöge seiner konsequent empiristischen Methode durchaus verworfen. Sie widerspricht der Erfahrung, welche uns lehrt, daß alle natürlichen Kräfte durch Uebung vervollkommnet und durch Vernachlässigung geschwächt werden können. Und so verhält es sich auch mit allen Kenntnissen, die aus der Uebung unserer Fähigkeiten hervorgehen. Angeborene Begriffe oder Inhalte aber wären weder der Verbesserung noch dem Erlöschen zugänglich. Im Gegensatz zu derartigen Gewissenstheorien hält Locke daran fest, daß das Gewissen immer nur Richter ist, niemals Gesetz oder Gesetzgeber. Es urteilt nach dem, was als Gesetz gilt, zustimmend oder verwerfend, einer Tat vorausgreifend oder sie begleitend. Wo kein Gesetz, da kein Gewissen. Und wo kein Gesetzgeber, da kein Gesetz.

3. Die Frage nach der mathematischen Evidenz des Sittlichen

Wer den bisher entwickelten Anschauungen Lockes folgend aus ihnen sich seine Idee der Lockeschen Doktrin gebildet hat, wird mit Befremden an einer Anzahl von anderen Stellen bemerken, daß Locke von einer der Mathematik gleichkommenden Beweisbarkeit des Sittlichen spricht. Da Locke ausdrücklich erklärt hat, daß es keine selbstevidenten sittlichen Axiome gebe und geben könne, da er alle sittlichen Regeln entweder aus der Offenbarung, oder aus der Erfahrung ableitet, so läßt sich zunächst allerdings nicht einsehen, wie das Sittliche einer mathematischen Beweisbarkeit fähig sein solle. Dieser scheinbare Widerspruch löst sich, sobald man annimmt, daß sich die von Locke behauptete mathematische Gewißheit in der Ethik nicht auf das Finden der sittlichen Regeln selbst,

sondern nur auf die Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung eines gegebenen einzelnen Falles mit diesen Regeln bezieht, oder auf die logische Entwicklung aller aus einem ethischen Begriffe oder einem Gesetze folgenden Korollarien. Diese Auffassung scheint sich in der Tat aus der Vergleichung einer Anzahl von Stellen,[22] an welchen Locke von der mathematischen Beweisbarkeit des Sittlichen spricht, als die wahrscheinlichste zu ergeben. Dieselben enthalten ihrem wesentlichen Sinne nach etwa folgende Theorie.[23]

Die Objekte, mit welchen es die Sittenlehre zu tun hat, sind lediglich moralische Ideen, d. h. zusammengesetzte Vorstellungen von Handlungen, welche dadurch, daß wir sie mit den Bestimmungen einer gesetzlichen Norm vergleichen, ihren ethischen Charakter erhalten. Daraus folgt nun, daß unsere sittliche Einsicht einer realen Gewißheit geradeso fähig ist, wie die Mathematik. Denn wie ihre Demonstrationen nur von der Bestimmtheit und Widerspruchslosigkeit der ihnen zu Grunde liegenden Vorstellungen abhängen, und gültig bleiben, gleichviel ob irgendwo entsprechende Dinge in Wirklichkeit vorhanden sind, so ist die Wahrheit und Gewißheit ethischer Erörterungen ganz unabhängig von dem wirklichen Leben der Menschen und der tatsächlichen Existenz der Tugenden, von denen sie handeln. Alle praktische Sittenlehre ist nur die Entwicklung und Anwendung allgemeiner ethischer Sätze, bei denen es sich gar nicht um die Wirklichkeit der bezüglichen Vorstellungen handelt.

Wir befinden uns hier also ganz im Gebiete des Subjektiven, Logischen. Locke frägt gar nicht nach dem Ursprung der sittlichen Begriffe und Axiome, sondern er setzt dieselben voraus, geradeso wie der Mathematiker die Größen und Figuren, mit denen er zu tun hat; worauf es ihm ankommt, ist nur zu zeigen, daß sich aus ethischen Ideen mit derselben Sicherheit Folgesätze ableiten lassen, wie aus mathematischen. Es wäre aber ein vollständiger Irrtum, wenn man glauben wollte, die mathematische Demonstrierbarkeit erstrecke sich auch auf die sittlichen Grundurteile. Daß Gerechtigkeit sittlich sei und worin sie bestehe, das läßt sich mathematisch nicht demonstrieren; wohl aber läßt sich aus einem gegebenen Begriff

der Gerechtigkeit mit völliger Sicherheit demonstrieren, welche Handlungen mit demselben übereinstimmen und welche nicht. Daß dies keinen großen Wert habe und lauter analytische Urteile, lediglich eine Entwicklung von Definitionen, ergebe, ist schon von Lockes Zeitgenossen bemerkt worden,[24] und ich finde nicht, daß Gegner oder Anhänger seiner Philosophie auf diese Idee irgend welchen Nachdruck gelegt hätten — sicher auch ein Beweis, daß dieselbe zu dem Kernpunkte der ganzen Frage außer Beziehung steht. Um sie aber richtig zu würdigen, wird man noch eines nicht vergessen dürfen: daß sie nirgends als selbständige Theorie auftritt, sondern überall nur als Exemplifikation erscheint, wo von Verhältnissen der Ideen und der Möglichkeit des Wissens die Rede ist. Daß sie mit seinen übrigen ethischen Lehren nicht schlechthin in Widerspruch stehe und in welcher Auffassung sie sich mit denselben vereinigen lasse, wird vielleicht aus der obigen Darlegung ersichtlich geworden sein; gleichwohl muß zugegeben werden, daß sich in Lockes Ausdrücken eine Unbestimmtheit findet, welche, beabsichtigt oder unbeabsichtigt, die Möglichkeit entgegengesetzter Deutung offenhält, und sich in den verschiedenen Interpretationen auch genügend geltend gemacht hat.[25]

4. Geschichtliche Stellung der Lockeschen Ethik.

Die Ethik Lockes ist in sachlicher wie in historischer Beziehung außerordentlich merkwürdig durch die Vereinigung verschiedener Gedanken zu einem in sich wohl zusammenhängenden Ganzen und durch die bedeutenden Wirkungen, welche auch dieser Teil der Lockeschen Philosophie ausgeübt hat.

Die Mängel der Lockeschen Theorie werden im Verlaufe dieser Darstellung selbst an den Einwürfen und Umgestaltungen ersichtlich werden, welche dieselbe erfuhr; zunächst muß hervorgehoben werden, daß hier mit großer Klarheit ein Prinzip für die Ableitung des Sittlichen in Vorschlag gebracht war, welches zwar nicht ausreicht, alle Erscheinungen dieses Gebietes zu erklären, aber auf alle Fälle der ethischen Forschung sehr wirksame Impulse gegeben hat und weit über Lockes

eigentliche Schule hinaus bis in das Bereich der heutigen Spekulation herein Freunde und Anhänger zählt.[26] Die Grundanschauung Lockes war nicht neu. Sie trifft, was die Lehre vom natürlichen Gesetze und vom bürgerlichen Rechte angeht, in allen wesentlichen Punkten mit Hobbes zusammen; schreitet darin allerdings ergänzend und verbessernd über denselben hinaus, daß sie das neben dem eigentlichen Rechte liegende Gebiet des spezifisch Sittlichen mit berücksichtigt und nicht bloß in dem Willen des Souveräns, sondern auch in der öffentlichen Meinung eine Quelle des Sittlichen erkennt[27] — ein Gedanke, der in Lockes Schule verhältnismäßig wenig Beachtung gefunden hat und erst von Adam Smith wieder aufgenommen und mit größerer psychologischer Feinheit durchgebildet worden ist. Die Idee aber, daß in der von Gott eingesetzten Naturordnung die Grundlage gegeben sei, auf welcher der Mensch durch Beobachtung und Erfahrung allmählich den Bau seiner Rechtsordnung und seiner Sittlichkeit errichte, wobei eben die nützlichen oder schädlichen Folgen der Handlungen als führende Kriterien dienen, stammt jedenfalls von Cumberland, dessen Gedanken sie genau entspricht, da der Begriff des „law of nature“ bei beiden Denkern die gleiche Bedeutung hat. Der Unterschied ist nur der, daß Locke seiner erkenntnistheoretischen Grundansicht zufolge eine weitere Begründung des Sittlichen durch einen ursprünglichen sozialen Trieb für überflüssig hält und ausdrücklich erklärt, außer der Fähigkeit, Lust und Schmerz zu empfinden, und außer seiner Denkkraft, welche ihm gestattet, Erfahrungen praktisch zu verwerten und die Folgen seiner Handlungen vorauszusehen, ist dem Menschen nichts angeboren.[28] Ihm erscheint also noch ableitbar, was Cumberland als ein Letztes statuiert hatte. Ob seine Ableitung des Sittlichen lediglich aus Lust und Schmerz, d. h. aus den Folgen unserer Handlungen, genüge, oder einen erheblichen Bestandteil der sittlichen Erfahrung unerklärt lasse, bildet ein Hauptthema der auf Locke folgenden Kontroversen und ist daher hier nicht weiter zu erörtern.[29]

Das große Thema des Utilitarismus ist angeschlagen. Mit der gleichen Bestimmtheit, wie es in der antiken Ethik ge-

schehen war, wird auch von Locke der unauflösliche Zusammenhang zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit ausgesprochen. Aber die Fassung dieses Zusammenhangs ist nicht bloß individualistisch, sondern sozial. Der tiefste Grund aller Gesetzgebung, die an den Menschen herantritt, ist ja die Wohlfahrt des Geschlechts: das göttliche Gesetz hat nichts anderes im Auge, und alle bürgerlichen und sittlichen Gesetze werden nur verständlich durch die gleiche Beziehung. Aber das Individuum geht nicht leer aus. Daß die Wohlfahrt des gemeinen Wesens auch die der Individuen, welche in ihm verbunden sind, bedeute, hat Locke freilich mehr angedeutet als bewiesen. Daß es aber für das Individuum, auch wenn dieser Zusammenhang ihm nicht durchsichtig sein, oder im gegebenen Falle zweifelhaft erscheinen sollte, nicht an Motiven fehle, um sein praktisches Verhalten dem allgemeinen Wohl unterzuordnen, durfte er von den Sanktionen, mit denen göttliches und natürliches Gesetz ausgerüstet sind, erwarten.

Locke war eine ernstgestimmte Persönlichkeit. Obwohl er seine sittlichen Ueberzeugungen nicht in einer systematisch abgeschlossenen Form dargestellt, sondern ihnen nur im Zusammenhang mit seinen erkenntnistheoretischen, religionsphilosophischen und pädagogischen Untersuchungen Ausdruck gegeben hat, kann kein Zweifel darüber bestehen, daß er in der Sittlichkeit eine der wichtigsten Aufgaben des Lebens und in ihrer Begründung das höchste Ziel aller Philosophie gesehen hat. Dies tritt mit besonderer Klarheit in seiner Schrift über Erziehung hervor. Nicht Gelehrsamkeit oder Fachbildung, sondern persönliche Tüchtigkeit ist ihm das Hauptziel aller Erziehung; Frömmigkeit, Klugheit, Wohlwollen, Billigkeit und Menschenliebe die Eigenschaften, welche vor allem erzogen werden müssen. Bei Locke zuerst tritt jener Gedanke hervor, der dann immer lauter erklungen ist und mit besonderer Begeisterung von französischen Autoren vertreten worden ist: Das große Geheimnis aller wahren Weltverbesserung liegt in der Verbesserung der Menschen, und die Menschen werden nicht besser durch einen Schwall von Kenntnissen, die man ihnen einflößt, sondern durch Erziehung ihres Charakters. Bei diesem Werke war Locke weit entfernt, auf die intellektuelle

Ausbildung verzichten zu wollen. Die Vernunft war ihm ja der große Leitstern, den der Mensch in sich zum Leuchten bringen muß, die Führerin des Lebens. Ueber ihre Rolle bei der Schaffung der bürgerlichen und sittlichen Gesetze aus dem Rohmaterial heraus, welches die Beobachtung der Wirkungen menschlichen Handelns liefert, hat sich Locke nicht weiter ausgesprochen; aber mit der größten Bestimmtheit bezeichnet er sie als dasjenige Prinzip, welches den Einzelnen zur Freiheit führt, d. h. von der Herrschaft blinder Triebe befreit und ihn bestimmt, sein Leben nach Grundsätzen, nach Gesetzen zu regeln. Dieser entschiedene Empirist denkt in diesem Punkte durchaus rationalistisch. An der Macht der Vernunft über den Willen hat er nie gezweifelt. Freiheit des Willens ist ihm ein sinnloses Wort, eine Verknüpfung disparater Vorstellungen, wie ein schneller Schlaf oder viereckige Tugend. Freiheit und Wille sind beide Eigenschaften, die man wohl von einer Person, aber nicht voneinander aussagen kann. Die Frage nach der Freiheit geht darum nicht auf den Willen, sondern auf den Menschen. Nicht der Wille, sondern nur die Persönlichkeit kann frei genannt werden.[30] Dieser Ethik fehlt jeder Zug des Heroismus, jeder Gedanke an die schöpferische Persönlichkeit, ja auch nur an das Recht des individuellen Gewissens, das von großen Ideen oder starken Gefühlen erfüllt, sich die eigenen Maßstäbe, die eigenen Pflichten schafft. Dieser Ethik fehlt auch noch die volle Befreiung des Geistes aus der Gebundenheit früherer Zeiten. Das Gesetz — wenn auch nicht mehr ausschließlich das göttliche — steht im Mittelpunkte. Sie ist eine Ethik der bürgerlichen Wohlanständigkeit, der streng geachteten Konvention, der sorgfältigen Pflichterfüllung gegen Gott, Obrigkeit und Gesellschaft. Daß man mit dem in ihr gleichsam schlummernden Prinzip des Gemeinwohls ein ganze Welt verrotteter Mißbildungen, sozialen und politischen Aberglaubens, ungeprüfter und festgewurzelter Vorurteile, aus den Angeln heben könne, wie es nachher Bentham tat, ist Locke noch nicht in den Sinn gekommen. Eben darum bezeichnet Locke einerseits einen Typus der europäischen Kultur, der weit über England und weit über das Zeitalter, welches man als Lockisch bezeichnen möchte, hinaus verbreitet ist;

und anderseits einen ersten schüchternen Anfangspunkt der großen Emanzipationsbewegung, welche sich zunächst der ganzen Tiefe des Menschen wieder zu versichern hatte. Gerade hier zeigt sich auch mit voller Deutlichkeit der Abstand zwischen der antiken und der neueren Ethik und der Erfolg der ungeheuren Nivellierungsarbeit des Christentums. Von dem antiken Menschen mag es gelten, daß er fester durch den Staat in allen Lebensbeziehungen gebunden war, als der Mensch neuerer Zeiten. Aber die antike Ethik erwuchs zum großen Teil in völliger Unbekümmertheit gegen die Maßstäbe, welche in den alten Gemeinwesen galten. Das Werk starker Persönlichkeiten, zeigt sie diese Maßstäbe vielfach in völlig freier Umbildung; und statt der Unterwerfung unter das Gesetz ist die Autarkie, die Selbstgenügsamkeit und die Autonomie, die Selbstgesetzgebung des Weisen, ihr oberster Gesichtspunkt. In der Ethik der neueren Philosophie wird diese Freiheit der Persönlichkeit stark beeinträchtigt und nur mühsam wieder errungen.

Giordano Bruno, stark beeinflußt von antiken Vorbildern, gibt ihr einen mehr poetischen als theoretischen Ausdruck; Montaigne, geistreich die Richtungen der alten Moralskepsis und des Epikureismus erneuend, läßt, weniger pathetisch, mehr weltmännisch als der Nolaner, ähnliche Klänge vernehmen. Aber diese Ansätze bleiben vereinzelt. Nicht der Standpunkt der freien Persönlichkeit, die an der Hand der Vernunft, unbekümmert um die Welt und ihre Vorurteile, ihre Eudämonie, die volle Selbstbefriedigung des Daseins sucht, bestimmt das ethische Denken; sondern der Begriff einer allgemeinen normgebenden Gesetzlichkeit, mag er nun mehr theologisch als göttlicher Wille oder mehr sozial als Wille der Gemeinschaft gefaßt werden, gibt dem Individuum die Richtschnur seines Verhaltens. Diese abstrakte Allgemeinheit aber steht natürlich in einem gewissen Gegensatze zu der Mannigfaltigkeit der Individuen — sie erkennt im Grunde nur e i n e n Lebenstypus als berechtigt an, und es dauert lange, ehe auch in der neuen, sozial gefärbten Ethik die Persönlichkeit mit ihrer Eigenart sich volles Recht erwirbt.

---

2. Abschnitt

Clarke

1. Die Polemik gegen Hobbes und Locke

Wenn in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts die radikale Doktrin von Hobbes sich zu einem großen Teil der herrschenden Anschauungen in starken Gegensatz gestellt und dadurch eine lebhafte Diskussion und erhebliche Vorwärtsbewegung der wissenschaftlichen Gedanken hervorgerufen hatte, so wiederholt sich ein ganz ähnlicher Vorgang bei Beginn des 18. Jahrhunderts auf Veranlassung der Philosophie Lockes. Zunächst fand der Intellektualismus und Rationalismus, wie ihn einstens Cudworth gegen Hobbes verfochten hatte, auch jetzt noch einen achtungswerten Vorkämpfer in Samuel Clarke, einem ernsten und tüchtigen Denker,[31] der auf mannigfache Weise in die geistigen Bewegungen seiner Zeit eingegriffen hat. Cudworth und Clarke weisen in vielen Stücken[32] große Aehnlichkeit auf, welche sowohl auf der Grundanschauung beider Denker, als der von ihnen eingenommenen Position beruhen. Daneben macht sich natürlich auch der Unterschied der Zeiten bemerklich; die Waffen, mit welchen sie ihre Anschauungen verteidigen, und die schriftstellerische Form, in welcher sie dieselben vortragen, sind andere geworden: an Stelle des bei Cudworth dominierenden Platonismus ist bei Clarke die durch Newtons Prinzipien vervollständigte Cartesianische Philosophie getreten; statt des umfassenden litterarischen Apparates und der steten Auseinandersetzung mit den Meinungen der antiken Philosophen aber findet man bei Clarke das Streben, seiner ganzen Darstellung eine möglichst geschlossene Form nach Art mathematischer Beweisführung zu geben. Der Ausgangspunkt ist beiden Denkern gemeinsam. Dies ist der vielleicht mißverständliche, aber bei einer bestimmten Art die Dinge anzusehen wohl begreifliche Vorwurf, daß Hobbes und Locke die sittlichen Normen[33] zu etwas Willkürlichem, Veränderlichem herabgesetzt hätten. Diese Theorie

scheint einer wesentlichen Forderung des sittlichen Bewußtseins zu widersprechen, welches eine unveränderliche, aller Willkür entzogene, schlechthin auf sich selbst ruhende Gültigkeit des Sittengesetzes verlangt; sie scheint sich aber auch vor allen in einen logischen Widerspruch zu verwickeln. Denn wenn es nach Hobbes angemessen und vernünftig war, daß die Menschen, um die völlige Zerrüttung und den Untergang ihres Geschlechts zu vermeiden, gewisse Uebereinkünfte und Verträge schlossen, so muß es offenbar schon vor dem Abschluß solcher Einigungen unvernünftig gewesen sein, daß die Menschen sich gegenseitig den Untergang bereiten sollten. Dies widerspricht aber direkt der Grundannahme bei Hobbes, daß es vor dem Abschlusse eines Vertrages keinen natürlichen und absoluten Unterschied zwischen Gut und Böse gebe. In denselben Widerspruch aber verwickeln sich unvermeidlich alle diejenigen, welche die Theorie vertreten, daß der Unterschied zwischen Gut und Böse seinem Ursprung nach abhängig sei von positiven Gesetzen, gleichviel ob göttlich oder menschlich. Denn wenn es nicht schon in der Natur der Dinge und vor aller Gesetzgebung einen Unterschied zwischen Gut und Böse[34] gibt, dann kann weder ein Gesetz besser und gerechter sein als ein anderes; noch läßt sich irgend ein Grund angeben, weshalb es Gesetze überhaupt gibt. Es ist kein Ausweg aus dieser Verlegenheit, zu sagen, daß aus den verschiedenen, ihrer Natur nach völlig indifferenten Möglichkeiten zu handeln, durch weise Gesetzgeber diejenigen ausgewählt und obligatorisch gemacht werden, deren Ausübung zum Vorteil der Gemeinschaft dienen wird. Denn wenn eine gewisse Art des Handelns dem öffentlichen Wohle zur Förderung und eine entgegengesetzte demselben zum Nachteile gereicht, so sind diese verschiedenen Handlungsweisen eben ihrer innersten Natur nach nicht völlig indifferent, sondern gut und vernünftig vor jeder gesetzlichen Bestimmung und können lediglich aus diesem Grunde durch gesetzliche Autorität noch weitere Sanktion erhalten.

Diese Auseinandersetzung Clarkes gehört einerseits zu dem Scharfsinnigsten, was gegen die bloß nominalistische Ableitung der sittlichen Unterschiede vorgebracht worden ist und hat bis in die jüngste Zeit unzählige Reproduktionen erfahren;

läßt jedoch anderseits auch aufs klarste das Mißverständnis erkennen, auf welchem sie beruht. Daß es sich um ein solches handelt, wird aus der obigen Darstellung ersichtlich geworden sein, welche bemüht gewesen ist, zu zeigen, daß weder Hobbes noch Locke trotz ihrer scheinbar ganz nominalistischen Ableitung des Sittlichen die natürliche Grundlage desselben ganz und gar aufheben. Beide kennen und verwerten den Schwebebegriff der lex naturalis, law of nature, welcher ebensowohl die als Grundlage des Sittlichen dienende, natürliche, naturgesetzliche Beschaffenheit der Dinge, als die auf dieser Grundlage sich entwickelnden sittlichen Normen bezeichnet. Bei beiden Denkern macht sich der gewiß ein gut Teil Wahrheit in sich enthaltende Gedanke geltend, daß zum Sittlichen eben nicht bloß ein objektives, sachliches Element, sondern auch ein subjektiv-persönliches gehören, und daß gerade dies letztere dasjenige sei, was ihm seinen eigentlichen Charakter und seine Sanktion gebe. Diesen Sinn hat es offenbar, wenn Hobbes und Locke das Sittliche erst mit Gesetz und Vereinbarung, d. h. mit der ausdrücklichen und gleichmäßigen Willensäußerung einer Mehrzahl beginnen lassen. (Das geoffenbarte Gesetz können wir hier als einen Ausnahmsfall beiseite lassen.) Sie leugnen gar nicht, daß in der allgemeinen Einrichtung der Natur, von welcher auch der Mensch mit seiner Organisation und seinen Existenzverhältnissen einen Teil bildet, gewisse Umstände liegen, welche für den Menschen Triebfeder und Veranlassung werden, diejenigen Werturteile und Normen festzustellen, welche dann als das Sittliche bezeichnet werden. Sie stellen nur das stillschweigend in Abrede, daß man vor dem Hinzutreten des subjektiven Faktors diese natürlichen Grundlagen desselben schon als das Sittliche bezeichne. Sie schrecken daher auch durchaus nicht vor dem Gedanken einer Veränderlichkeit der sittlichen Normen innerhalb gewisser Grenzen zurück — ein Gedanke, der die Gegner mit Entsetzen erfüllte, aber doch so viel empirische Evidenz mit sich brachte, daß er, einmal ausgesprochen und auf solche Weise begründet, nicht wieder wegzuschaffen war. Dies Entsetzen wird begreiflicher, wenn man die allerdings schroffe und unbehilfliche Form bedenkt, in welcher er zunächst auftrat, und

welche nichts als eine bunte Mannigfaltigkeit verschiedener und aufeinander weiter nicht zurückführbarer sittlicher Maßstäbe zum Vorschein kommen ließ. Aber in diesem Gedanken liegt der unentwickelte Keim einer viel tieferen Einsicht, welche jene Zeit allerdings nur in einzelnen Ahnungen zu erreichen vermochte — daß jenes verwirrende und allen fixen Maßstäben so feindliche Element des Subjektiv-Veränderlichen zum Wesen des Sittlichen gehöre, aber nichts weniger als ein schlechthin Willkürliches, Zufälliges darstelle, sondern in seinen Erscheinungen selbst gesetzmäßig geregelt und ein Entwicklungsprodukt der menschlichen Organisation und der sie umgebenden und beeinflussenden natürlichen und sozialen Medien sei. Gegen die Fassung aber, in welcher die ersten Spuren dieses Gedankens bei Hobbes und Locke erscheinen, behält allerdings der von Clarke vorgebrachte und nachher von Price gegen spätere Vertreter ähnlicher Anschauungen abermals benützte Einwand seine ganze furchtbare Kraft. So wie jene beiden die Natur und den Menschen aufgefaßt haben, versetzt in der Tat der Einwand Clarkes sie in ein logisches Dilemma, aus welchem kein direkter Ausweg möglich ist. Es gibt nur einen indirekten, und den haben zum Teil die Nachfolger Lockes, namentlich Shaftesbury und seine Schule, sowie Adam Smith, eingeschlagen, indem sie die Auffassung des Menschen und der Natur veränderten oder, richtiger gesagt, bereicherten. Beide, Mensch und Natur, waren zu enge, zu ärmlich aufgefaßt, als daß sich ein so wundervolles Ergebnis, wie die Hoheit des Sittlichen, hätte verständlich machen lassen. Es bleibt ein Rätsel oder ein Widerspruch, solange man jeden Gedanken an eine teleologische Anordnung der Natur, an eine auf Verwirklichung bestimmter Zwecke gerichtete Organisation des Menschen von der Hand weist. Es bleibt dann, wie Clarke sagt; wenn, wie unentwickelt auch immer, nicht die Fundamente aller künftigen Werturteile in der Einrichtung der Natur der Anlage nach vorhanden sind, und zwar als objektive Zwecke, so ist es wirklich reine Spiegelfechterei oder ganz subjektives Belieben, einen Vorgang besser oder schlechter, gerechter oder ungerechter zu nennen, als einen anderen; dann gilt ausnahmslos der Satz eines vertrauensseligen Optimis-

mus: „Whatever is, is right“, welchem aber zugleich der Umschlag in den niederdrückendsten, lähmendsten Pessimismus unmittelbar bevorsteht.

2. Begriff des Sittlichen

Wenn nun Clarke geltend macht, daß im Gegensatze zu dieser nominalistischen Auffassung die Normen des Sittlichen unabhängig von jeder Vereinbarung aus der Natur der Dinge selbst stammen und nichts anderes ausdrücken können, als die ewigen und unveränderlichen Verhältnisse des Angemessenen und Unangemessenen, des Schicklichen und Unschicklichen, wie sie zwischen den Dingen existieren, so ist dies ein höchst unzulänglicher Ausdruck für eine an sich unzweifelhafte und im ethischen Bewußtsein sich mit unvertilgbarem Nachdruck geltend machende Wahrheit. Die bedenkliche Einseitigkeit dieses Satzes wird dadurch verstärkt, daß Clarke die Parallelisierung der sittlichen Wahrheiten mit den mathematischen noch weiter treibt und noch entschiedener hervorhebt, als Cudworth dies getan hatte. Der Satz, welcher die Basis seines ganzen Arguments bildet, ist der, daß es Unterschiede in den Dingen gebe, und verschiedene Verhältnisse der Dinge zueinander, und daß aus diesen verschiedenen Beziehungen verschiedener Dinge aufeinander notwendig Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung entstehe, oder eine Angemessenheit oder Unangemessenheit verschiedener Dinge oder verschiedener Beziehungen zueinander.[35] Das gleiche sei der Fall in den Verhältnissen von Handlungen zu Personen, oder von Person zu Person. Das sei so gewiß, wie daß es in der Geometrie und Arithmetik die Verhältnisse der Aehnlichkeit und Unähnlichkeit, der Gleichheit und Ungleichheit gebe, oder daß in der Mechanik verschiedene Kräfte je nach ihrer Lage und Entfernung verschiedene Wirkungen haben. Mit den sich so aus der Natur der Dinge selbst ergebenden Verhältnissen des Angemessenen und Unangemessenen wird nun von Clarke das Sittlich-Gute und Sittlich-Böse identifiziert. Es ist Hobbes und Locke gegenüber eine petitio principii, welche Clarke mit nicht geringer Emphase geltend macht. Die starken Aus-

drücke, deren er sich gegen die nominalistische Auffassung[36] bedient, lassen erkennen, wie unmöglich es für ihn ist, sich in deren Gedanken zu versetzen. Aber es liegt hier der Grundirrtum seiner ganzen Theorie. Der Wunsch, dem Sittlichen eine ewige und unveränderliche Grundlage zu geben, seine Fundamentalsätze streng beweisbar zu machen und ganz und gar dem gefürchteten Bereiche des Subjektiven (welches nach dieser Anschauung mit dem Willkürlichen beinahe zusammenfällt) zu entziehen, macht ihn vergessen, daß er darüber dem Sittlichen seinen spezifischen Charakter raubt, und es aus dem Praktischen, wohin es doch seinem Begriffe nach gehört, ausschließlich ins Theoretische versetzt. An all den zahlreichen Stellen, an denen Clarke seinen Begriff des Sittlichen auseinandersetzt, kehrt die gleiche Verwechslung wieder. Er sagt z. B.: „Alle vernünftigen Geschöpfe,[37] deren Wille und deren Handlungen nicht konstant und regelmäßig durch die Vernunft und die notwendigen Unterschiede der Dinge, nach den ewigen und unveränderlichen Regeln der Gerechtigkeit, Billigkeit, Güte und Wahrheit bestimmt werden, sondern welche sich durch willkürliche Launen, heftige Leidenschaften, selbstsüchtige Interessen und sinnlichen Genuß hinreißen lassen, ihren eigenen unvernünftigen Selbstwillen mit der Natur und Vernunft der Dinge in Widerspruch zu setzen, versuchen, soviel an ihnen liegt, die Dinge zu dem zu machen, was sie nicht sind und nicht sein können — die höchste Vermessenheit sowohl, als die höchste Absurdität, die gedacht werden kann. Es ist ein Versuch, jene Ordnung zu stören, durch welche das Universum besteht. Alle absichtliche Bosheit und Rechtsverletzung ist auf sittlichem Gebiete dasselbe, wie wenn jemand in der Natur die bestimmten Verhältnisse der Zahlen, die demonstrierbaren Eigenschaften mathematischer Figuren ändern, aus Licht Finsternis, aus Bitter Süß machen wollte." Man braucht diese bestimmte Erklärung dessen, was Clarke unter dem Sittlichen versteht, nur auf den nächstbesten praktischen Fall anzuwenden, um zu erkennen, daß das Sittliche doch etwas anderes ist, als ein mathematischer Lehrsatz oder ein Naturgesetz. Clarke vergißt völlig den Unterschied zwischen Müssen und Sollen, wie den Unterschied zwischen Theoretischem und

Praktischem. Was er vom Sittlichen sagt, bezeichnet lediglich die unbedingte Notwendigkeit des Naturgesetzlichen. Diese aber wird durch das abscheulichste Verbrechen nicht verletzt. Welches auch seine Folgen sein mögen: es wird stets genau den Verhältnissen der Dinge entsprechen, nur der notwendige Ausdruck derselben sein. Aus der Gemütsbeschaffenheit des Täters, aus der Stärke der auf ihn wirkenden Motive, aus den Einflüssen des sozialen Mediums, geht dieselbe mit der gleichen Notwendigkeit hervor, wie die Leistungsfähigkeit eines Hebels aus seiner Beschaffenheit. Es ist daher nicht dasselbe, einem Dreiecke drei rechte Winkel geben wollen und ein Verbrechen begehen; das eine ist unmöglich, das andere unsittlich, aber stets in strengem Einklang mit den Naturgesetzen. Die wahre Analogie zu verkehrten mathematischen Behauptungen ist daher nicht, wie Clarke meint, das Unsittliche, sondern etwa ein Versuch zu fliegen, auf dem Kopfe zu gehen, ohne Nahrung leben zu wollen, den Schmerz angenehm und die Lust peinlich zu empfinden und ähnliches.

Die Ordnung aber, welche durch ein Verbrechen oder eine Bosheit verletzt wird, ist ganz anderer Art, als diejenige, welche durch die Naturgesetze ausgedrückt wird. Sie kann nicht bestehen und entstehen, ohne die Gemütszustände fühlender Wesen. Denkt man diese weg, so bleibt nichts übrig, was gestört oder verletzt werden könnte; denn die Naturgesetzlichkeit hat unter allen Umständen ihren Lauf. Was will man vom Standpunkte dieser objektiven Gesetzlichkeit aus dem entgegnen, der Gifte und Sprengstoffe zur Zerstörung menschlichen Lebens benützt, der behauptet, daß er diese Dinge ganz in dem Sinne verwende, in welchem sie von der Natur gemeint seien, und daß er sich genau an die Ordnung halte, durch welche das Universum besteht. Und dies ist vielleicht der stärkste Einwand, der sich von einer historischen Betrachtung aus gegen diese intellektualistische Schule erheben läßt: daß sie die so schwierige, schon in dem Sittlichkeitsbegriffe der Stoa verdunkelte Unterscheidung zwischen Naturgesetz und Sittengesetz, oder zwischen Naturgesetz und Zweckgesetz, auf deren logische Festlegung die ganze Entwicklung der neueren Philosophie hindrängt, nicht gefördert sondern ge-

hemmt habe; und eben darum muß sie, trotz der Redlichkeit ihrer Denkergesinnung und dem Ernst ihrer ethischen Ueberzeugungen, im ganzen mehr als ein retardierendes, denn als ein förderndes Glied in der Ausbildung der modernen Ethik bezeichnet werden.

3. Der Pflichtbegriff und seine Begründung durch die Religion

Die Schwierigkeiten, welche aus dieser einseitig objektiven und intellektualistischen Fassung des Sittlichen hervorgehen, machen sich besonders fühlbar, wenn es sich darum handelt zu erklären, wie diese abstrakten und metaphysischen Verhältnisse des Angemessenen und Unangemessenen, des Schicklichen und Unschicklichen, im Leben des Menschen als wirksame Kräfte auftreten können. Da Clarke einerseits den sittlichen Tatbestand sehr gut erkennt und namentlich den Begriff der Verpflichtung als einen wesentlichen Bestandteil desselben bestimmt hervorhebt, anderseits dieser Tatbestand selbst aus Clarkes Voraussetzungen großenteils unableitbar ist, so sind Clarkes Erklärungsversuche eigentlich lauter Machtsprüche. Auch hier spielt der unglückselige mathematische Vergleich wieder eine große Rolle. Geradeso, wie niemand, der in der Mathematik [38] unterrichtet wird, seine Zustimmung zu einem geometrischen Beweise verweigern kann, dessen Begriffe ihm verständlich sind, so kann auch niemand, der die Geduld, oder die Gelegenheit hat, selbst in die Natur der Dinge einzudringen, oder von andern nur einigermaßen über dieselbe aufgeklärt wird, dem seine Zustimmung versagen, daß es angemessen und vernünftig sei, alle seine Handlungen nach der unveränderlichen Regel des Rechts einzurichten. Auch hier also wieder die Identifizierung einer rein theoretischen, logischen Zustimmung mit dem einem ganz anderen Gebiete angehörigen ethischen Moment der Verpflichtung, dessen Erklärung aus diesem Grunde nur eine scheinbare ist. Jeder Ethiker wird gerne seine Zustimmung geben, wenn Clarke sagt: „Das Urteil und Bewußtsein des eigenen Geistes in Betreff der Vernünftigkeit und Angemessenheit einer Ueber-

einstimmung seiner Handlungen mit der Natur der Dinge ist die eigentliche Verpflichtung, und zwar in weit strengerem Sinne, als irgendwelche Autorität eines Gesetzgebers, oder irgendwelche Rücksicht auf Strafen und Belohnungen. Denn wer gegen dies Gefühl und Bewußtsein seines eigenen Geistes handelt, erfährt notwendigerweise Selbstverurteilung; und die größte und stärkste Verpflichtung ist ohne Zweifel die, welche man nicht brechen kann, ohne sich selbst zu verdammen, wie notwendig auch die Furcht vor höherer Macht und Autorität, und die Sanktion der Pflicht durch Belohnung und Strafe sein mag." An dieser Schilderung der Verpflichtung ist nichts auszusetzen; aber es ist nur Beschreibung, nicht Erklärung. Beinahe naiv aber klingt es, wenn Clarke zur weiteren Begründung die Gottheit heranzieht und sie gewissermaßen mit dem guten Beispiel vorangehen läßt. „Da Er," so lautet das Argument, „der allmächtige Schöpfer und verantwortliche Regierer der Welt, es für keine Verringerung seiner Macht hält, die Vernunft der Dinge zur unveränderlichen Regel seiner Handlungen zu machen, und nichts aus reiner Willkür tut, um wieviel mehr Gewicht muß diese ewige Vernunft auf den Willen aller untergeordneten, endlichen und verantwortlichen Wesen ausüben."

Die Unabhängigkeit der sittlichen Verhältnisse und der sittlichen Verpflichtung vom Willen der Gottheit[39] hat Clarke, wie dies bei seiner metaphysischen Grundlegung begreiflich ist, nachdrücklich hervorgehoben. Allerdings ist diese Unabhängigkeit eine relative, d. h. sie gilt nur von dem einmal geschaffenen und bestehenden Zustande der Dinge, an dessen Gesetzmäßigkeit die Gottheit selbst gebunden ist, solange er besteht. Denn wenn auch in der Tat die inneren Verhältnisse der Dinge an sich ewig und absolut unveränderlich sind, so gilt dies nur unter der Voraussetzung, daß die Dinge wirklich existieren und zwar in der Weise wie dies eben jetzt der Fall ist. Beides aber, das Sein der Dinge und die Bestimmtheit dieses Seins, hängt ausschließlich von der Willkür der Gottheit ab.[40]

Dies Zugeständnis dient Clarke hauptsächlich zu dem Zwecke, um den Willen der Gottheit, dessen er zur Begrün-

dung des Sittlichen nicht entbehren zu können glaubt, wieder in eine gewisse Beziehung zum Sittlichen zu bringen, nachdem er denselben erst von aller Einwirkung auf die sittlichen Normen ausgeschlossen hat. Zwar daß die Verpflichtung zur Sittlichkeit aller Rücksicht auf mögliche Folgen vorausgehe,[41] hat Clarke mehrfach auf das Nachdrücklichste ausgesprochen und nicht geringe Mühe darauf verwendet, zu zeigen, daß die bloße Einsicht in die Vernunft der Dinge genüge, um sittliche Verpflichtung zu begründen. Aber wie sehr sich auch Clarke in seine mathematisch-demonstrative Anschauung vom Sittlichen verrannt hat — die Tatsachen des praktischen Lebens und die sittliche Erfahrung sprechen doch zu vernehmlich, als daß er sich mit dieser rein intellektuellen Begründung des Sittlichen hätte begnügen können. Soll auch das Sittliche rein theoretisch sein, so ist doch jedenfalls das Böse ganz eminent praktisch; und Clarke hat sich genug psychologischen Blick bewahrt, um nicht zu verkennen, daß der Macht, welche die logisch notwendige Zustimmung zu den sittlichen Normen über das Gemüt ausübt, in dem lockenden, und den menschlichen Trieben schmeichelnden Reize des Bösen[42] ein allzuschweres Gegengewicht gegenübersteht, dessen Wirkung noch dadurch verstärkt wird, daß die Ausübung der Sittlichkeit oft mit Leid, Verlust und selbst Tod verbunden ist. Dies gibt der ganzen Frage nach dem Ursprung des Sittlichen, d. h. nach seinem Wirklichwerden im Leben der Einzelnen, eine andere Gestalt; macht die Ausübung dessen, was im ganzen Bereich der Spekulation so vernünftig erscheint, schwer, wo nicht unmöglich, und erfordert die Mitwirkung von Belohnungen und Strafen. Diesen Zweck erfüllen aber (im gegenwärtigen Zustande der Welt wenigstens) die natürlichen Folgen des Sittlichen und Unsittlichen nur sehr unvollständig: es können also die zum Sittlichen treibenden Motive die notwendige Verstärkung nur durch die Gewißheit eines jenseitigen Zustandes erhalten.

Und hiermit sind wir auf dem Punkte angekommen, wo auch der unveränderlich auf sich selber ruhenden Sittlichkeit Clarkes die Offenbarung zu Hilfe kommen muß. Zwar ist Clarke nicht der Mann, welcher die Rechte der Vernunft auf

demonstrierbares Wissen leichtsinnig preisgibt — auch diese letzten Sätze hat er noch durch eine streng logische Deduktion zu erweisen gesucht; aber an diesen Vernunftbeweis für die Unsterblichkeit der Seele, ein jenseitiges Leben und göttliche Belohnungen und Bestrafungen für gute und böse Taten, schließt sich unmittelbar die Erörterung der Ursachen, welche Erkenntnis[43] und Verständnis dieser Wahrheit hindern, und der Mängel, welche jeder bloß natürlichen Erkenntnis unvermeidlich anhaften. Er gibt zu (wie es auch seine Annahme über die Natur des Sittlichen notwendig macht), daß es vor dem Zeitpunkte der göttlichen Offenbarung stets einzelne Männer gegeben habe, welche das Studium der sittlichen Vernunftwahrheiten zu ihrer besonderen Aufgabe machten und wirklich zu mancher wichtigen Einsicht gelangten; aber er hält dabei fest, daß ihnen von den zur vollen sittlichen Aufklärung der Welt notwendigen Wahrheiten einige gänzlich unbekannt blieben, andere im höchsten Grade zweifelhaft und ungewiß; daß sie selbst das von ihnen klar Erkannte dem gewöhnlichen Verstande nicht deutlich zu machen vermochten; und daß sie, auch wo dies alles zutraf, nicht Autorität genug besaßen, um ihren Lehren den gehörigen Nachdruck zu verleihen und sie im Leben der Welt zur Geltung zu bringen.

Das alles macht außerordentliche Veranstaltungen Gottes, d. h. eine Offenbarung, nötig, um die Sittlichkeit des Menschen zur wahren Vollendung zu bringen; und so finden wir schließlich Clarke auf demselben Grund und Boden mit Locke, den er bekämpft. Ihr Standpunkt in der Frage nach dem Verhältnis der Sittlichkeit zur Offenbarungsreligion ist im wesentlichen der gleiche — beide fordern und bedürfen einer Ergänzung und Befestigung der natürlichen Erkenntnis und Sittlichkeit. Und gerade der eine Punkt, in welchem sie sich unterscheiden, macht es am vollständigsten begreiflich, weshalb die weitere Entwicklung sich so überwiegend an Locke angelehnt hat, während Clarke verhältnismäßig wenig Beachtung fand. Clarke bietet einen gewaltigen Apparat auf, mit welchem er lange Zeit vor den Augen seiner Leser mit großem logischen Geschick operiert, bis er endlich erklärt,

im Grunde tauge derselbe doch nichts, und ihn wegwirft, um nach anderen Hilfsmitteln zu greifen. Er desavouiert damit seine eigene Anschauung. Die Fundamentalsätze des Sittlichen sind so klar einzusehen, wie nur irgend ein Satz des Euklid; sie liegen in den Dingen selbst; es scheint, als ob man nur nötig habe, die Begriffe zu bestimmen, um sie evident zu machen: und doch können sie durch rein natürliche Einsicht weder alle gefunden, noch sämtlich klar bewiesen werden. Sie verpflichten jedes rationale Wesen unmittelbar, kraft ihrer eigenen Evidenz: und doch bedarf es, um sie im Leben zur Geltung zu bringen, der Belohnungen und Bestrafungen im Jenseits. Zwar bleibt natürlich die Einrede, daß ja auch bei der mathematischen Wahrheit das Finden und die Anerkennung der gefundenen zweierlei seien und die Menschen zu leichtsinnig und verderbt, um einer klaren sittlichen Einsicht fähig zu sein; aber dies Argument ist nicht im stande, das Bedenken zu beseitigen, daß das Sittliche doch ein anderes sein müsse, als bloß mathematische Wahrheit, wenn zu seiner Aufhellung so außerordentliche Maßregeln, wie eine Offenbarung erforderlich sind. Da also Clarke selbst seinen Argumenten zum Teil den Boden unter den Füßen wegzog, und auch seine an und für sich gültige, mathematisch-demonstrierbare Sittlichkeit schließlich der religiösen Sanktion bedarf, so kann es nicht befremden, wenn man es vorzog, sich an Locke zu halten, dessen Theorie zugleich einfacher und reichhaltiger war. Auch er rekurrierte ja schließlich auf den Willen Gottes; aber es geschah bei ihm naiver als bei Clarke, dessen Theorie in diesem Punkte zu viel Schwankendes aufwies, und welcher in der Tat damit nach beiden Seiten hin Anstoß gab. Das Fundament, auf welchem Clarke die Sittlichkeit aufgebaut hatte, und auf welchem sie ruhte, gleichviel ob sie dem Menschen durch eigenes Nachdenken oder durch göttliche Offenbarung zum Bewußtsein kam, die natürliche Ordnung der Dinge, besizt zwar bei Locke weniger hervortretende Bedeutung, ist darum aber keineswegs ganz aufgegeben, sondern spielt als „law of nature“ eine Rolle, die, wie sich aus der vorstehenden Darstellung Lockes ergibt, sich ohne besondere Schwierigkeit der Clarkeschen Auffassung wenigstens nähern

läßt. Man erinnere sich nur an den Satz, daß in den meisten Fällen die von Gott geoffenbarten Gebote mit denen des natürlichen Gesetzes identisch seien. Freilich hatte Clarke das ewige Gesetz der Dinge durch rein deduktive Schlußfolgerungen auszudeuten versucht, während Locke an die Erfahrung appellierte und von Lust und Schmerz, d. h. den Folgen, nicht dem Wesen der Handlungen, Auskunft erwartete, ob sie dem natürlichen Gesetze entsprächen. Immerhin hatte auch bei Locke der Gedanke einer mathematischen Demonstrierbarkeit des Sittlichen eine freilich sekundäre Rolle gespielt. Was diese Methode auch im Gedanken Großartiges haben mochte, in der Durchführung konnte sie sich umsoweniger empfehlen, als selbst Clarke bei der Begründung der einzelnen Postulate seiner über aller Erfahrung stehenden Sittlichkeit sich nicht selten einfacher Utilitätsgründe bedient; geradeso wie es später auch seinem großen Nachfolger Kant passierte, die Beispiele, welche er zur Verdeutlichung des kategorischen Imperativs wählte, großenteils nur durch utilitaristische Erwägungen stützen zu können. Es fehlt also keineswegs an Koinzidenzpunkten zwischen beiden Theorien, die man gewöhnlich in so schroffen Gegensatz zu stellen pflegt, daß man darüber die gemeinschaftlichen Züge, welche sie als Produkte der gleichen Zeit besitzen, vergißt. Ohne Zweifel aber muß die Theorie Lockes als die reichere und fruchtbarere bezeichnet werden, wenn man bedenkt, daß sie außer dem, was sie mit Clarke gemeinschaftlich besitzt, noch zwei sehr fruchtbare Winke gegeben hat in Betreff der Art und Weise, wie die Einführung der sittlichen Normen ins Leben erfolge, indem sie auf die sittenbildende Macht der öffentlichen Meinung und der Gesetzgebung verwies.

4. Clarkes Verhältnis zur Zeit

Die Argumente, mit welchen Clarke die sittlichen Unterscheidungen als prinzipielle und wesenhafte zu begründen versucht hat, besaßen für die Zeitgenossen wenig Ueberzeugendes mehr. Wie man auf metaphysischem Gebiete die Untersuchungen über die Prinzipien seit Locke fast gänzlich fallen

ließ und diese Wissenschaft so gut als gänzlich in Erkenntnistheorie, in psychologische Analyse des menschlichen Verstandes verwandelte, so drängte auch in der Ethik die neue Richtung des Denkens von der Untersuchung der objektiven Prinzipien des Handelns immer mehr ab und führte die Frage nach dem subjektiven Ursprung der sittlichen Normen und Unterscheidungen immer mehr in den Vordergrund. Gerade dasjenige, was Clarke und seine Vorgänger in der metaphysischen Ethik entweder ganz unbeachtet gelassen, oder als selbstverständlich angenommen hatten, das fängt jetzt an von überwiegendem Interesse für die Forscher zu werden. Daß es ewige, unveränderliche Normen des Wollens und Handelns gebe, und wie die Welt gedacht werden müsse, um das Vorhandensein derselben möglich und begreiflich zu machen, war die Frage gewesen, welche die ältere metaphysische Ethik vorzugsweise beschäftigt hatte. Was sich nun dagegen aufdrängt, ist die Frage: wie kommen wir als Subjekte dazu, solche Unterscheidungen zu machen und was gibt denselben die Macht, auf unser Handeln, d. h. auf unsern Willen, zu wirken. Es hängt dies zusammen mit der ganz geänderten Stellung, welche die neue Richtung der menschlichen Vernunft anweist. Wenn dieselbe in der älteren Auffassung als ein, wenn auch nicht gerade schöpferisches, so doch immerhin selbständiges und einen Schatz eigener, ursprünglicher Prinzipien in sich bergendes Vermögen erschienen war; wenn der Einfluß eines Ausspruches der Vernunft auf den Willen, obwohl keineswegs in allen Fällen gesichert, doch an sich weder etwas Unwahrscheinliches, noch etwas Unbegreifliches hatte: so geht nun in diesen Anschauungen eine große Umwälzung vor sich. Die Vernunft wird rein passiv, bloßes Vermögen der Reflexion, der Verallgemeinerung eines ihr gegebenen, in irgendwelchen inneren oder äußeren Eindrücken vorhandenen Stoffes. Wenn sich also in der Vernunft Normen, praktische Werturteile finden, so wird die Frage, auf welchem psychologischen Wege die Vernunft zur Ausbildung derselben gelange, auf welche ursprünglichere Grundlage im Empfindungs- und Triebleben des Menschen diese Vernunft- oder Reflexionswahrheiten zurückzuführen seien, wichtiger erscheinen als die, ob dieselben

auch in dem ewigen und unveränderlichen Bestande der objektiven Welt gegründet seien. Oder richtiger gesagt: man wird die schroffe Gegenüberstellung zwischen Triebleben und Vernunft aufheben und zeigen, daß keineswegs ein absoluter Gegensatz zwischen beiden Kräften bestehe, sondern daß dasjenige, was man früher Vernunft zu nennen gewohnt war, nur der gedankenmäßige Reflex einer in der allgemeinen Anlage der Welt gegebenen Veranstaltung sei, die man mit einem modernen Ausdrucke etwa als latente Vernünftigkeit bezeichnen könnte. Die Welt hört nicht auf vernünftig zu sein; aber diese Vernunft schwebt nicht mehr in einer idealen oder transzendenten Region über den Dingen, sondern sie ist und wird mit den Dingen selbst, als deren objektive Vernunft, und erst in den mit dem Vermögen der Reflexion ausgestatteten Wesen wird sie auch subjektive Vernünftigkeit. Die Anbahnung dieser neuen Weltansicht, welche dem Intellektualismus Clarkes als Naturalismus, dem ethischen Nominalismus Lockes als Realismus gegenübertritt, ist das Verdienst Shaftesburys, desjenigen unter allen Gegnern Lockes, der am mächtigsten auf die folgende Entwicklung eingewirkt hat.

---

3. Abschnitt

Shaftesbury

Shaftesbury[44] ist eine der wichtigsten, wirksamsten Erscheinungen des beginnenden 18. Jahrhunderts. Sein Einfluß erstreckt sich nicht nur auf die ganze englische Litteratur, sondern auch auf die französische und deutsche. Voltaire und Diderot, Lessing und Mendelsohn, Wieland und Herder, haben geistige Nahrung aus ihm gezogen. Sein Einfluß wurde noch verstärkt durch die poetische Umschreibung, welche Pope von seinen Gedanken in seinem berühmten Lehrgedicht „Der Mensch“ gab. Kein Geringerer als Voltaire nannte dieses Werk das beste, das nützlichste, das erhabenste Lehrgedicht, das je geschrieben worden sei, indem er zugleich anerkannte, daß das ganze Ma-

terial für dasselbe aus Shaftesburys „Characteristics“ stamme und daß der Verfasser diesem und nicht dem von ihm allein genannten Bolingbroke verpflichtet sei.

1. Wesen und Begriff des Sittlichen

Es hängt mit dem rhapsodischen Charakter von Shaftesburys Philosophieren zusammen, daß sich bei ihm nirgends eine Definition findet, welche seine Anschauung vom Wesen des Sittlichen exakt wiedergäbe. Die scheinbar genaueste und klarste ist folgende: „Wenn ein Individuum den Namen eines Guten oder Tugendhaften verdienen soll, so müssen alle seine Neigungen und Affekte, seine gesamte Denk- und Sinnesart, dem Wohle seiner Gattung oder des Systems, in welchem es als Teil mit eingeschlossen ist, gemäß und förderlich sein.“ [45]

Allein diese Definition drückt doch nur einen Teil von Shaftesburys Sittlichkeitsbegriff aus; sie identifiziert das Gute mit den sozialen Neigungen, richtet also ganz ebenso wie die meisten Begriffsbestimmungen, in welchen man sich seit dem Beginn der neueren Philosophie versucht hatte, das Hauptaugenmerk auf die naturrechtliche Seite des Ethischen. Shaftesbury ist indes ein zu feiner Beobachter und zu wohl mit dem Geiste der antiken Ethik vertraut, um sich damit zu begnügen: und so findet sich denn neben der eben erwähnten Begriffsbestimmung des Sittlichen eine ganze Reihe von anderen, welche zwar in minder präziser Fassung, aber in den verschiedensten Wendungen den Gedanken wiederholen, bei welchem die Einwirkung des Altertums unverkennbar ist, daß das Sittliche das Maßvolle, Verhältnismäßige, Harmonische sei, daß Symmetrie, Harmonie und Proportion Normalbegriffe nicht bloß für Schöpfungen der Kunst, sondern auch für die Gestaltung des Lebens seien [46] — eine Parallele des Ethischen zum Aesthetischen, welche in seiner Darstellung überall wiederkehrt. Dieses richtige Maß hat stattzufinden zwischen den Affekten, deren Shaftesbury drei Klassen unterscheidet. Es sind dies die natürlichen Neigungen, welche auf das Wohl der Gemeinschaft gerichtet sind; die selbstischen Neigungen,

welche nur auf das eigene Interesse gehen; und jene, welche weder dem allgemeinen noch dem eigenen Wohle dienlich sind und welche er darum unnatürliche nennen will.[47]

Diese Einteilung ist glücklicher im Gedanken, der sie hervorgerufen hat, als im Ausdruck, welchen sie dafür zu finden sucht. Die Bezeichnung der aufs Wohl des Ganzen gerichteten Affekte als natürliche schlechthin, während man dafür doch eher den Ausdruck „sozial" erwarten sollte, ist zwar, ebenso wie ihre Voranstellung, gewiß als eine Folge seiner ganzen Denkweise durchaus charakteristisch;[48] aber da die selbstischen Affekte doch sicher ebenso natürlich sind, als die sozialen und auch für die Oekonomie des Daseins ebenso notwendig, wie Shaftesbury gelegentlich selbst anerkennt,[49] so wäre er logischerweise doch nur berechtigt gewesen, diese beiden Klassen von gesunden Affekten unter dem Gesamtbegriff der „natürlichen" seiner dritten Klasse, den „unnatürlichen" Affekten entgegenzustellen; und auch für diese scheint die Bezeichnung „unnatürlich" nicht einmal in Shaftesburys Sinne ganz passend. Allerdings denkt er, wie nicht übersehen werden darf, unter dem Begriffe der Natur in der Regel ausschließlich an die vollkommene, ideale Natur, was wiederum für seine durchaus optimistische Naturanschauung sehr bezeichnend ist, aber begreiflicherweise die Veranlassung zu heftigen Angriffen gegen ihn geworden ist.[50]

Wie sich dies auch verhalten möge: die Sittlichkeit läßt sich nach diesen Grundanschauungen[51] definieren als das richtige Verhältnis der natürlichen und selbstischen Affekte und das Fehlen der unnatürlichen. Das Gleichgewicht der Neigungen aber, ohne welches Sittlichkeit undenkbar ist, vermag gestört zu werden nicht nur durch das Vorhandensein unnatürlicher Affekte, nicht nur durch ein übermäßiges Vordrängen der selbstischen Interessen, sondern auch durch zu ausschließliches Hervortreten der sozialen Gefühle.

2. Entstehung des Sittlichen

Man bemerkt leicht, daß schon in diesen Begriffsbestimmungen sich Shaftesburys Ansicht über den Ursprung des

Sittlichen ankündigt und beides, die Feststellung des Tatbestandes und Gedanken über die Erklärung desselben ineinanderspielt, wie wir es im Laufe unserer Untersuchungen so oft wahrzunehmen haben. Insbesondere gibt die scharfe Betonung des Natürlichen im Sittlichen einen bedeutsamen Fingerzeig; nicht minder die enge Verbindung, in welche das Sittliche mit den Affekten gesetzt wird. Dies sind Gedanken, die über Locke hinweg auf Cumberland zurückgreifen, dessen Theorie nun aber durch Shaftesbury eine höchst wichtige und für die folgende Entwicklung ausschlaggebende Erweiterung erhält.

Was man auch als die das Wesen des Sittlichen bestimmenden Kriterien ansehen mag: seiner subjektiven Erscheinung nach ist alles Sittliche ein Werturteil, welches wir über die innere Beschaffenheit entweder unseres eigenen Selbst oder über andere fällen. Nach den bisherigen Systemen konnte dieses Werturteil nur durch ein willkürliches oder unwillkürliches Vergleichen einer Handlung oder einer Gemütsbeschaffenheit mit der auf diese oder jene Weise gewonnenen Norm sein, welche als Gesetz oder Axiom das Verhalten des Menschen zu regeln bestimmt war.

Indessen lag diese Vorstellung jenen früheren Theorien mehr implizite zu Grunde, als daß man sich über den psychologischen Hergang, der zur Bildung eines solchen Werturteils führt, genauere Rechenschaft gegeben hatte. In dieser Richtung bezeichnet nun Shaftesburys Theorie einen großen Fortschritt, wenn er gleich weit entfernt war, denselben selbst zu einem genügenden Abschluß zu bringen, sondern nur erfolgreiche Anregungen gegeben hat. Indem aus seinem Sittlichkeitsbegriffe die Vorstellung des Gesetzes entschwindet, und seine durchaus optimistische Weltbetrachtung das Sittliche als etwas mit der menschlichen Natur Gegebenes und durch sie unmittelbar sich Verwirklichendes anzusehen gestattete, so mußte für ihn die Frage in neuer Gestalt auftreten, wie das Sittliche zu jener eigentümlichen Würde gelange, welche sich in den sittlichen Werturteilen spiegelt.

Dies erhöhte Interesse an dem psychologischen Vorgange, durch welchen solche Urteile entstehen, sucht Shaftesbury zu

befriedigen durch den Hinweis auf die eigentümliche psychische Ausstattung des Menschen mit Selbstbewußtsein und Reflexionsaffekten. Nur solche Wesen sind des Sittlichen überhaupt fähig, welche nicht bloß von sinnlichen Objekten bewegt werden, sondern im stande sind, ihre Affekte selbst zu Gegenständen des Nachdenkens zu machen und dadurch eine neue Art von reflektierten Gefühlen hervorzubringen, welche sich entweder als Neigung oder als Abneigung äußert. Hier liegt die Quelle der sittlichen Urteile; je nach der Beschaffenheit dieser Gefühle wird die Bestimmung über Gut oder Böse getroffen. Keine Handlung und kein Trieb, obwohl im materialen Sinne gut, d. h. nützlich, kann sittlich im formalen Sinne, d. h. verdienstlich sein, wenn er nicht mit dem Gefühle seines Wertes verknüpft ist — ein wohl zu beachtender Unterschied gegen Hume und dessen Verwischung dieses Verhältnisses.[52]

Die Art und Weise, wie Shaftesbury über diese Selbstreflexion spricht, auf welcher die sittliche Beurteilung beruhen soll, ist ziemlich unbestimmt und schwankend; die Psychologie, mittels welcher diese Tatsache unseres psychischen Lebens erklärt werden soll, noch sehr fragwürdig. Er drückt sich nicht genauer darüber aus, welcher Fähigkeit die Reflexion über den Wert einer Beschaffenheit oder Handlung des Subjekts zukomme; indessen lassen die Wendungen, deren er sich bedient, und die Rolle, welche er bei sittlichen Entscheidungen der Vernunft zuweist, wohl erkennen, daß er in dem Zustandekommen sittlicher Urteile ein Werk des emotionalen Teils unserer Natur erblickt. Zwar spricht Shaftesbury an verschiedenen Stellen[53] von der Vernunft im Gegensatze zu den Einbildungen und Neigungen (fancys) des Menschen; von der Notwendigkeit, sie unter Maß und Zucht zu halten, die, je strenger geübt, desto mehr den Menschen vernünftig mache. Allein man darf sich dadurch nicht täuschen lassen. Was Shaftesbury hier Vernunft nennt und den Trieben entgegengestellt wissen will, ist kein schöpferisch selbständiges Vermögen, ist nicht die Quelle des Ethischen im Menschen, sondern lediglich die Summe der Reflexaffektionen eines Menschen, die Summe der bisherigen Aeußerungen seines „moral sense“,

deren festgehaltene Eindrücke einen Damm abzugeben bestimmt sind gegen eine zu ausschließliche Macht der unmittelbaren Erregungen und Leidenschaften. Dabei bleibt durchaus bestehen, daß das sittliche Urteil nichts anderes als ein Ausspruch des Gefühls bei Betrachtung der Affekte und Gemütsbeschaffenheiten sei. Der Vernunft, als dem Vermögen der Reflexion und der Bildung allgemeiner Vorstellungen, kommt dabei wohl eine kooperative Tätigkeit zu, indem es bei Geschöpfen, denen dies Vermögen fehlt, auch nicht zu sittlichen Urteilen kommen kann; aber das Ethische selbst stammt nicht aus ihr, sondern aus einem natürlichen Gefühle, einem inneren Eindruck; ist also nicht „rational", sondern „sensational". Dasselbe Vermögen, welches der in vielen Stücken Shaftesbury verwandte Cumberland noch „recta ratio" genannt hatte, ist bei Shaftesbury schon zum „moral sense" geworden: ein Beleg zu der oben bereits angedeuteten Wendung der englischen Ethik zum Emotionalen — deren vorläufige Unvollkommenheit noch Stoff zu eingehender Erörterung bei späteren Denkern gegeben hat.

Weshalb nun aber die sozialen Neigungen, oder nach dem zweiten Hauptkriterium des Sittlichen, das Mittelmaß der Affekte, allein es seien, welche in der Selbstreflexion jenes Gefühl der Billigung erzeugen, das hat Shaftesbury nicht weiter abzuleiten unternommen, sondern als eine Tatsache der allgemein menschlichen Organisation festzustellen versucht und zwar namentlich den Theorien von Hobbes und Locke gegenüber, welche keine unmittelbare Wertschätzung anerkannten, sondern in der Beobachtung guter und böser Folgen nur einen vermittelten Maßstab zugaben. Wir werden im folgenden namentlich die schottische Schule eifrig bemüht sehen, Shaftesbury nach dieser Richtung zu vervollständigen und zu vertiefen; hier sei es gestattet, die Ideen dieses Denkers durch den Kontrast der ihm zeitlich unmittelbar gegenüberstehenden Theorien in noch helleres Licht zu setzen.

3. Verhältnis des Sittlichen zur Natur

Die schroffe Gegenüberstellung des Sittlichen und Natürlichen, welche den Grundgedanken der kirchlichen Theorie gebildet hatte und, wenn schon mit sehr verschiedener Tendenz und Begründung, auch von Hobbes geltend gemacht worden war, muß bei Shaftesbury einer fast völligen Gleichsetzung des wahrhaft Natürlichen und des wahrhaft Sittlichen Platz machen. Nicht ein Kampf mit der Natur ist das Ethische, zu Gunsten eines dem Menschen innerlich fremden, durch irgend einen Willen oder äußere nachträgliche Erwägung für ihn zur Norm gemachten Ideals; sondern die harmonische und konsequente Ausgestaltung dessen, was als natürliche Anlage in jedem Menschen liegt.[54] Er will nichts davon wissen, daß das Sittliche bloß Produkt der öffentlichen Meinung, der Mode, der verstandesmäßigen Reflexion, darum auch ein bloßer Begriff, nichts Substantielles sei. Ohne deshalb in Clarkes Irrtum zu verfallen, will auch er das Vorhandensein realer, nicht bloß in der Meinung der Subjekte existierender Wertunterschiede anerkennen. Nicht der bloße Zufall, wie er in den Strömungen des öffentlichen Geistes herrscht, kann das Maß des Rechten und Unrechten geben; nicht die bloße Gewalt kann die Grenze zwischen beiden festsetzen: es muß in den Dingen selbst ein ordnendes Prinzip geben, einen inneren Reiz, eine geheime Naturkraft, welche jeden, mit oder gegen Willen, nötigt, zum Wohl des Ganzen beizutragen, und ihn straft und quält, wenn er es unterläßt.

Das Sittliche ist also schlechterdings nichts, was von außen an den Menschen kommt. Jene Trübung des Bewußtseins, wie sie z. B. im Schamgefühl erscheint, kann nur von einem Tun herrühren, das in sich selbst schmählich und hassenswert ist, nicht aus seinen schädlichen oder gefährlichen Konsequenzen. Die größte Gefahr der Welt ist nicht im stande, dies Gefühl hervorzurufen und ebensowenig die ganze öffentliche Meinung, solange nicht unser eigenes Gefühl mit Partei ergreift.[55]

Bei solcher Auffassung mußte sich eine Polemik (offener gegen Hobbes, versteckter gegen Locke) durch alle seine

Schriften hinziehen. Wie einst Cumberland, vertritt er mit größtem Nachdruck das ursprüngliche Vorhandensein sozialer Neigungen im Menschen. Der von Hobbes angenommene Naturzustand, als Anfangspunkt der sozialen Entwicklung, wobei der Mensch lediglich als ein selbstsüchtig gegen alle anderen isoliertes Einzelwesen gefaßt wird, erscheint Shaftesbury gänzlich undenkbar, den fundamentalsten Voraussetzungen seiner Naturanschauung widerstrebend.[56] Er macht geltend, daß man auf jene unfertige, rohe Beschaffenheit des Menschen, welche einige als den Anfangspunkt der Entwicklung annehmen, gar nicht die Bezeichnung eines Zustandes anwenden dürfe, da dieselbe, wenn überhaupt je wirklich, niemals von einiger Dauer habe sein können und daß, wenn man auch einen Zustand annehmen wolle, in welchem die Menschen ohne Verbindung, ohne Gesellschaft und folglich ohne Sprache und Kunst gelebt hätten, es doch absurd wäre zu behaupten, dies sei ihr natürliches Verhalten.

Jene Gefühle, auf welchen alles Zusammenleben mit anderen beruht, werden nicht erst künstlich, durch Druck und Gewalt, von außen her dem Menschen beigebracht, sondern sie sind so ursprünglich wie das Leben und alle seine Regungen im Menschen; sie sind, wenn man sich an dem Worte „angeboren“ stößt, „natürlich“: darunter begriffen, was eben die Natur selbst, ohne alle künstliche Zucht und Schulung lehrt.[57] Allem Gesagten zufolge ist es unmöglich, ein fühlendes Wesen anzunehmen von solch verkehrter ursprünglicher Beschaffenheit, daß es in dem Augenblick, wo es mit anderen seinesgleichen in Berührung kommt, keinerlei guten Affekt gegen dieselben, kein Gefühl von Mitleid, Liebe und Güte, wenigstens der Anlage nach, verspüren sollte. Ebenso unmöglich ist es, anzunehmen, daß ein solches Geschöpf, mit der Fähigkeit der Reflexion ausgestattet und dadurch die Vorstellung von Gerechtigkeit, Edelmut, Dankbarkeit und anderen Regungen der Art gewinnend, daran nicht Gefallen und am Gegenteil Mißfallen finden, sondern sich gegen solche Eindrücke völlig gleichgültig verhalten sollte. Sobald die Seele überhaupt fähig wird, auf ihre eigenen Zustände zu reflektieren, muß sie Schönes und Häßliches in Handlungen und Gemüts-

beschaffenheiten so gut entdecken, wie in Figuren, Farben und Tönen. Und will man der moralischen Häßlichkeit und Schönheit auch die Realität absprechen, so behalten diese Eindrücke darum doch ihre volle, subjektive Kraft, und nur eifriges Gegenbemühen ist im stande, die natürliche Voreingenommenheit des Geistes für solche sittliche Unterscheidungen zu überwältigen.[58]

Auf Grund dieser Anschauung beginnt Shaftesbury, polemisch gegen Hobbes, Larochefoucauld und Locke sich wendend, jenen von seinen Nachfolgern aufgenommenen und fortgeführten, durch die ganze ethische Forschung der Zeit sich hindurchziehenden Kampf gegen die Annahme des Egoismus als letzter Quelle des Sittlichen.[59] Schon bei ihm findet sich jener, später namentlich von Hume wiederholte, Protest gegen das falsche Streben nach Einheit in der Erklärung des menschlichen Handelns. Er betont, daß der Zusammenhang desselben zu kompliziert sei, um sich mit einem Blick übersehen zu lassen. Im wesentlichen freilich hat sich Shaftesbury mit ziemlich rhetorisch gehaltenen Deklamationen gegen diese das Wesen der menschlichen Natur verkennende Auffassung begnügt und lediglich Behauptung gegen Behauptung gestellt. Von einem stringenten Beweise war bei ihm so wenig die Rede, daß unmittelbar nachher Mandeville gerade diesen Gedanken wieder aufnehmen und zu einem System des reinen Egoismus verarbeiten konnte. Erst Butler war es vorbehalten, in feinerer dialektischer und logischer Unterscheidung die im Begriffe des Selbstbewußtseins liegende allgemeine Beziehung aller Lebensäußerungen auf das Ich, als Träger derselben, von der passionellen und interessierten, die im Begriffe des Egoismus liegt, zu trennen, und so den Anfang zu machen mit der Beseitigung jener sophistischen Täuschung, die neben manchem Nutzen, den sie als treibendes und kritisches Moment gestiftet, auch die Ursache vieler Verwirrung geworden ist.

4. Die Begründung des Sittlichen im Individuum

Es bleibt nun noch, mit Beziehung auf die zweite Hauptbestimmung des Sittlichen (S. 283), die Frage übrig, wie der

Mensch zu jener Harmonie der Kräfte, diesem Gleichmaß der Neigungen, dieser richtigen Wertschätzung gelange. Auch einem so durch und durch optimistischen Denker, wie Shaftesbury, konnte die Bemerkung nicht erspart bleiben, daß die in der menschlichen Natur der Anlage nach mitgesetzte sittliche Norm keineswegs überall auch wirklich werde, und damit drängt sich von selbst die Untersuchung auf, wie es dem Einzelnen möglich werde, das Sittliche in sich darzustellen.[60]

Da Shaftesbury mit solchem Nachdruck geltend gemacht hat, das Sittliche müsse Substanzialität im Menschen haben, und aus seinem inneren Sein und Wesen hervorgehen, so versteht es sich nach der einen Richtung wohl ganz von selbst, daß es für ihn kein absolutes Anfangen gibt, sondern daß das Verhältnis jedes einzelnen Menschen zur sittlichen Norm eben durch die Beschaffenheit seines Wesens und seiner Charakteranlagen determiniert ist. Auch hier zeigt sich freilich der überzeugte Optimist: das Gute und Richtige bildet den innersten Kern unserer Natur, und je tiefer wir uns in uns selbst versenken, je reiner wir uns sozusagen aus uns selbst herausarbeiten, desto klarer und bestimmter wird das Sittlich-Gute zum Vorschein kommen müssen. Stets bleibt sich Shaftesbury bewußt, daß in der Gesamtheit der Ursachen auch der menschliche Wille eine Rolle spielt und daß er keineswegs bloß von dem inneren Zustande des Menschen bestimmt wird, sondern auch seinerseits auf denselben zurückzuwirken im stande ist. Daher der außerordentliche Wert, welchen er auf Erziehung und Selbsterziehung legt, und der bedeutende Spielraum, welchen er der freien Tätigkeit des Menschen im ethischen Prozesse gewährt. Wir sind es selber, sagt er, die unseren Geschmack bilden und schaffen; wollen wir den richtigen haben, so liegt es in unserer Hand, denselben heranzubilden. So ist vollkommene Sittlichkeit nicht möglich, ohne, wie schon gesagt worden ist, die Natur in gewissem Sinne zu zwingen; und darum kann Shaftesbury, wie eng er auch das Sittliche mit dem Natürlichen verschwistert, den sittlich Vollkommenen ein Kunstgeschöpf nennen: „Ein solches ist in der Tat der wahrhaft tugendhafte Mensch, dessen Kunst, so natürlich sie auch an sich selbst, so richtig sie auch in Vernunft und Natur

gegründet sein mag, doch eine Vervollkommnung ist, die weit hinausgeht über das gewöhnliche Gepräge oder den bekannten Charakter der Menschheit".[61]

Vieles in diesen Erörterungen ist durchaus rhetorisch gehalten, bewegt sich zum Teil in identischen Sätzen und der stets wiederholten Behauptung, daß der Mensch eben selbstverständlich nach dem Sittlich-Guten als dem seiner Natur Angemessenen strebe. Wie ungenügend aber die Theorie Shaftesburys in dieser Beziehung noch sein mag, so verdient sie doch vom geschichtlichen Standpunkt aus die höchste Beachtung. Sie ist ein wichtiger Schritt zur völligen Befreiung der Ethik von der Theologie, und zur Bereicherung der philosophischen Theorie vom Sittlichen. Die Idee der Vollkommenheit, welche Shaftesbury vorschwebt, war in der bisherigen Ethik von ausschließlich religiösem Gepräge gewesen; ihre Erscheinung pflegte man durchaus auf die übernatürlichen Wirkungen der Gnade zurückzuführen. Die allmählich mit dem 17. Jahrhundert neu erstehende philosophische Ethik hatte, ausgehend von dem in der Tradition gegebenen Begriffe der „lex naturalis", zunächst überwiegend nur die Rechtsidee und die mit derselben zusammenhängende Idee des Wohlwollens oder die Soziabilität in Untersuchung genommen. Shaftesbury ist der erste, welcher die wichtige Wahrheit ahnt, daß damit die ganze Sphäre der Sittlichkeit keineswegs erschöpft sei, sondern daß in einem System der natürlichen Sittlichkeit die Idee der Vervollkommnung nicht fehlen dürfe; der erste zugleich, welcher versucht hat, den Idealisierungstrieb und das natürliche Wachstum einer allseitigen Sittlichkeit aus der Natur des Menschen zu begründen.

Eine wesentliche Verstärkung erhalten aber die Impulse zur Sittlichkeit auch bei Shaftesbury dadurch, daß ihm dieselbe durchaus mit der Glückseligkeit zusammenfällt. Keiner der englischen Moralisten hat dies Postulat mit so viel optimistischer Ueberzeugung und Zuversicht geltend gemacht, als Shaftesbury. Da das Sittliche nach seiner Anschauung nur der vollendete natürliche Zustand des Menschen ist, das vollkommene Gleichgewicht zwischen Neigungen und Affekten, so muß sich mit demselben notwendig auch die höchste innere

Befriedigung verbinden. Mit dieser energischen Hervorhebung der notwendigen Wechselbeziehung, welche zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit besteht, hat sich Shaftesbury ein entschiedenes Verdienst erworben, und namentlich einer so äußerlichen Auffassung gegenüber, wie die war, zu welcher Lockes Theorie führen mußte, das Moment rein innerlichen Lohnes und innerlicher Verdammung nachdrücklich geltend gemacht. Aber es läßt sich nicht leugnen, daß er, dank seiner optimistischen Weltanschauung, diese Frage etwas leicht nimmt, und die Harmonie zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit als zu selbstverständlich betrachtet.[62] Daß unter gewöhnlichen Umständen ein sittliches Verhalten der sicherste Weg zu dauerndem Glücke sei, wird von niemand geleugnet; aber daß ein befriedigtes sittliches Bewußtsein haben und glücklich sein doch nicht immer ganz dasselbe bedeute, läßt sich ebensowenig bestreiten. Die Frage, ob Sittlichkeit und Glückseligkeit einander im Leben vollkommen decken, kann auch in anderem Sinne beantwortet werden, als Shaftesbury tut, und hat, da ein entsprechendes Verhältnis zwischen beiden als ein nicht abzuweisendes Postulat des sittlichen Bewußtseins erscheint, gerade zur Begründung jener Anschauung dienen müssen, welche Shaftesbury völlig perhorresziert und beseitigt wünscht, nämlich der Annahme eines jenseitigen Zustandes, welcher die hienieden unvollständige Gleichung zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit ins reine bringt.

5. Verhältnis der Sittlichkeit zur Religion

Es wurde schon angedeutet, daß sich die Etkik Shaftesburys von der Beziehung auf die Religion so gut als gänzlich losgelöst hat. In der Tat läßt sich kein schärferer Gegensatz denken, als der freudige Optimismus Shaftesburys mit seinem Vertrauen auf das angeborene Gute im Menschen, auf die Trefflichkeit seiner Organisation und die in der Natur selbst gegebenen Anlagen zum Sittlichen, und jene düstere, am Menschen und seiner Kraft völlig verzweifelnde, in seiner Natur nur Schwäche, Unfähigkeit und Verderbnis erblickende Weltanschauung, auf welcher die kirchliche Moralität beruht, die

es ganz aufgegeben hatte, den Menschen ohne übernatürliche Hilfe, ohne außerordentliche Mittel, seiner sittlichen Bestimmung zuführen zu können. Und wie in Shaftesburys ganzer Anschauung der Geist der antiken Ethik wieder auflebt, so wiederholt sich nun auch das Verhältnis, in welchem einst die antike und die christliche Ethik zueinander gestanden hatten.

Das Sittliche, dessen Grundlage und Wurzel in der menschlichen Organisation erkannt ist und aus dieser dem Studium allezeit geöffneten Quelle geschöpft werden kann, erlangt nun eine innere Sicherheit und Selbstgewißheit, die es nicht bloß völlig unabhängig stellt von jeder äußeren Offenbarung, sondern für alles, was als solche auftritt, für alles, was religiöser Glaube und religiöse Praxis zu tun oder zu lassen gebieten, zum Maßstabe und Schiedsrichter macht.[63] Es ist eine völlige Umkehrung des Verhältnisses, wie es in der kirchlichen Anschauung festgestellt war. Das Sittliche bedarf nicht mehr des Religiösen, um zu seiner Vollendung zu gelangen, ja um nur überhaupt wirklich werden zu können; sondern alles Religiöse hat sich jetzt durch seine Uebereinstimmung mit dem natürlichen Maßstabe des Sittlichen als berechtigt zu legitimieren. Auch dem Gottesbegriffe gegenüber hält Shaftesbury streng an dieser natürlichen Norm fest. Alles, was sich als Gebot Gottes gibt, muß sich an ihr messen lassen. Denn wer da behauptet, es gebe eine Gottheit, und derselben die Prädikate „gut“ und „gerecht“ beilegt, muß voraussetzen, daß Recht und Unrecht, Gut und Böse, Wahr und Falsch, eine wesenhafte Existenz haben, welcher gemäß er eben diese Aussagen über Gott macht. Wollte man dagegen Recht und Unrecht schlechterdings nur von dem Willen oder Gesetz Gottes abhängig machen, so würden damit diese Begriffe alle und jede Bedeutung verlieren. Es würden so beide Glieder eines kontradiktorischen Gegensatzes wahr werden können; es würde recht und billig sein können, eine Person für anderer Vergehen büßen zu lassen, willkürlich einige Wesen zu ewiger Qual, andere zu ewiger Seligkeit zu bestimmen. Das hieße aber den Begriff von Recht und Unrecht selbst aufheben.[64] — Es ist das alte Argument des Realismus, welches Shaftesbury hier mit Nachdruck geltend macht, um die unmittelbare

Geltung und das höhere Recht unserer sittlichen Urteile gegenüber allen religiösen Vorstellungen ins Licht zu setzen. Was sittlich ist, das ist uns viel gewisser, als was die Gottheit ist; es wird folglich unser sittliches Bewußtsein dazu berufen sein, unsere Gottesvorstellungen zu regeln und der Wert der Religion überhaupt davon abhängen, ob sie unsere sittlichen Gefühle stärkt und klärt, oder schwächt und verwirrt. Denn es ist klar, daß, je wärmere und innigere Verehrung einer Gottheit gezollt wird, deren Geschichte oder Charakter nicht mit den wahren Begriffen von Gut und Böse übereinstimmt, desto sicherer eine Verwirrung des Denkens, ein Verlust an Rechtschaffenheit, eine Verderbnis in Charakter und Sitten bei dem Gläubigen eintreten muß. Fanatismus wird die Sittlichkeit verdrängen.[65] Darum ist, fügt Shaftesbury bei, indem er die Gedanken Bacons wieder aufnimmt, ohne Frage völliger Unglaube und Atheismus besser als Aberglaube. Denn von ersterem können wenigstens keine direkt schädlichen Wirkungen ausgehen, wenngleich er indirekte Veranlassung werden kann, den Sinn des Menschen für Recht und Unrecht zu schwächen.[66] Keineswegs aber notwendig werden muß; denn es bedarf durchaus nicht bedingungsloser Zustimmung zu irgend einer theistischen Hypothese, um den Wert der Sittlichkeit zu erkennen und eine hohe Meinung von ihr im Geiste zu begründen.

Mit besonderem Nachdrucke aber spricht sich Shaftesbury gegen jene Annahme aus, welche jenseitige Belohnungen und Bestrafungen als Stützen der Sittlichkeit verwenden will. Diese steht in der Tat mit seiner Anschauung vom Wesen und Ursprung des Sittlichen in schroffem Gegensatz. Wenn das Sittliche etwas im Menschen innerlich Begründetes sein soll, so kann es nicht von außen, durch Hoffnung oder Furcht in ihn hineinkommen.[67] Die bloße Zähmung ist sittlich wertlos, solange sie nicht das Wesen umwandelt und die Neigungen gewinnt. Aller solcher Gehorsam ist nichts weiter als Servilität; und je erhabener wir uns das Wesen denken, welchem er geleistet wird, umso verächtlicher erscheint dieselbe.[68] Eine andere Stelle rechnet diese Vorstellungen einfach zu den Geschmacklosigkeiten, welche bei dem gebildeten und denkenden

Teil der Menschheit und sein Verhalten nicht nur eindruckslos bleiben, sondern vielmehr als Kindermärchen verlacht werden. Gut genug sind sie im schlimmsten Falle: für jenen Teil der Menschheit nämlich, bei dem es nicht darum handelt, ihn sittlich zu machen, sondern ihn nur zu bändigen und im Zaume zu halten; hier mögen sie neben Galgen und Rad eine würdige Stelle behaupten.[69]

Obwohl so der Theismus in seiner gewöhnlichen Form keineswegs unbedenklich als eine zum Sittlichen treibende Macht anerkannt werden kann, muß, um die Streitfrage zwischen Theismus und Atheismus bezüglich ihres sittlichen Einflusses zur Entscheidung zu bringen, auch dies zugestanden werden, daß der Atheismus, wenn auch vielleicht weniger positiv schädlich als ein unphilosophischer Theismus, doch nicht wohl als ein die Sittlichkeit förderndes Element angesehen werden kann. Denn unmöglich kann es das sittliche Bewußtsein wesentlich stärken und eine reine Liebe zum Guten und Sittlichen stützen, wenn man im All weder Güte noch Schönheit erblickt und kein höheres Wesen als ideales Vorbild anerkennt. Wem das Universum nur als eine ungeordnete, plan- und vernunftlose Masse erscheint, von der nur Uebel zu erwarten sind, und welche keine Befriedigung, sondern nur Schmerz und Verachtung zu erregen vermag: der wird wenig geneigt sein, die Schönheit seiner untergeordneten Teile anzuerkennen und zu respektieren, und wird nach und nach so verbittert im Gemüte werden, daß ihm nicht nur die Liebe zur Tugend, sondern auch ihre Grundlage, das natürliche Wohlwollen schwindet. Und im Gegensatz dazu läßt sich ohne Zweifel sagen, daß der Glaube an eine Gottheit, welche durchaus als das Urbild der strengsten Gerechtigkeit, der höchsten Güte und Vollkommenheit gedacht wird, welche im Universum gegenwärtig und in beständiger liebevoller Sorge für das All tätig ist, für uns notwendig ein Antrieb werden muß, innerhalb unserer Grenzen nach ihrem Vorbilde zu handeln.

Diese Gedanken zeigen, in welchem Sinne auch bei Shaftesbury die Sittlichkeit allerdings eng an seinen Gottesbegriff geknüpft ist. Da er die Gottheit durchaus immanent

denkt, mit der beseelten und schöpferischen Natur zusammenfallen läßt und in Ausdrücken von ihr spricht, welche sich von den Formeln des Pantheismus kaum merklich unterscheiden,[70] so muß natürlich eine Negation dieses Gottesbegriffes, welche die teleologische Anordnung und die harmonische Ausgleichung der Gegensätze im Weltall leugnet, für ihn die Grundvoraussetzung erschüttern, auf welcher die Möglichkeit des Sittlichen überhaupt beruht.

Mit diesen Ideen[71] stellt sich Shaftesbury in die Reihe derer, welche im damaligen England eifrig für die Befreiung der Ethik von der Theologie, für eine natürliche, d. h. im Sinne jener Zeit mit den Forderungen der Vernunft im Einklang stehende, Religion eintraten. Er selbst hat zwar dagegen protestiert, unter die Zahl der sogenannten „Deisten“ gerechnet zu werden, und namentlich in den Briefen an einen jungen Theologen erklärt, daß seine Prinzipien in Bezug auf Philosophie und Theologie weit von denen Tindals entfernt seien, der wie alle anderen gleichzeitigen sogenannten „freien Schriftsteller“ und „Freidenker“ die Prinzipien des Hobbes und Locke angenommen habe.[72] Aber gerade mit Tindal berührt sich seine Auffassung aufs allernächste; denn es war ja eben die Grundanschauung gewesen, die dieser vortrug, daß es eine natürliche, durch bloßen Gebrauch der Vernunft zu entdeckende und für alle Menschen gleichmäßig verbindliche Religion gebe, welche ihrem Wesen nach in sittlichen Verhältnissen und Gesetzen bestehe, und daß jede übernatürliche Offenbarung im wesentlichen nur eine Wiederholung des natürlichen Gesetzes sein könne.[73] Sicherlich war die religiöse Anschauung und das religiöse Gefühl Shaftesburys inniger und tiefer, als bei vielen unter den übrigen Freidenkern, und man wird wohl sagen können, daß er auch hier, wie überhaupt, eine gewisse Mittelstellung zwischen den Extremen einnimmt; aber der kirchlichen Partei gegenüber hat ihn doch alle die Wärme, mit welcher er in der „Inquiry concerning virtue“ und auch sonst an vielen Stellen für den Theismus das Wort nimmt, nicht vor dem Vorwurfe der Unchristlichkeit zu schützen vermocht.[74] Und mit vollem Rechte, wenn man unter Christentum das System der christlichen Glaubenslehre versteht. Wie

man auf kirchlicher Seite die Sache ansah, wie wenig man mit der von Shaftesbury der Religion zugewiesenen Rolle zufrieden war, das zeigt am besten eine Kritik Berkeleys, welche sich gegen alle unabhängige Moral überhaupt wendet, und aus welcher wir die Hauptgedanken herausheben wollen.[75] „Alles was man von einem lebendigen Prinzip der Ordnung und Harmonie gesagt hat, von der natürlichen Schicklichkeit der Dinge, von Geschmack und Enthusiasmus — das alles läßt sich annehmen, ohne daß man nötig hätte, damit nur ein Körnchen natürlicher Religion, einen Begriff von Gesetz und Pflicht und den Glauben an einen obersten Richter zu verbinden. Was nützt es der Sache der Sittlichkeit und der natürlichen Religion, wenn man im Universum zwar die deutlichsten Spuren von Weisheit und Macht erkennt, wenn aber diese Weisheit nicht dazu dient, unsere Handlungen zu beobachten, und diese Macht, sie zu belohnen oder zu bestrafen?“ In diesen Sätzen kündigen sich die Gedanken an, welche nach Shaftesbury und trotz seiner entgegenstehenden Anschauung in der englischen Ethik die meiste Anerkennung gefunden haben. Es ist das Fehlen eines eigentlichen Pflichtbegriffes bei Shaftesbury, welches sie hervorruft — ein Mangel, dessen Abhilfe in verschiedener Weise versucht wird, von Butler, Hutcheson und Price unter Wahrung des von Shaftesbury behaupteten intuitiven Charakters des Sittlichen, von anderen mit Preisgebung desselben und unter Berufung auf Lockes Axiom, daß jeder Mensch frei sei und sich frei fühle, insoweit er nicht von einem Gesetze, dem Gebote einer höheren Macht, zurückgehalten wird. Die folgende Darstellung wird sich mit der Frage zu beschäftigen haben, inwieweit diese Auffassungen den Tatbestand des sittlichen Bewußtseins zu erklären im stande sind, oder welche bestimmte Form des sittlichen Bewußtseins in ihnen selbst zur Erscheinung kommt.

IX. Kapitel

Die englische Utilitätsmoral und die Nachklänge des Intellektualismus

Die Anfänge der englischen Utilitätsmoral reichen, wie wir gesehen haben, auf Hobbes und Locke zurück. Aus der Reihe von Kontroversen, welche die Theorien dieser beiden Denker hervorgerufen hatten, hob sich die Lehre Shaftesburys als ein wichtiger und folgenreicher Ansatz zu neuen Gedankenbildungen heraus; aber ihre Hauptwirkung hat sie nicht auf England, sondern auf Schottland geübt. Dort, vor allem an der Universität Cambridge, hielt man die Grundanschauungen Lockes unverändert fest, „als eine so sichere Basis für die Metaphysik wie Newtons Prinzipien für die Mechanik“ [1], und suchte auf ihnen ein System der Ethik zu errichten, das sich mit jenen Grundanschauungen ebensowohl vertrüge, als mit den Interessen des religiösen Glaubens. Die Ausbildung dieses für die eigentliche englische Moral auf lange Zeit hinaus bestimmend gewordenen Gedankenkreises erfolgte indessen nicht ohne mancherlei vermittelnde Uebergänge und Zwischenstufen, welche zwar als solche keine weitreichende und andauernde Geltung zu behaupten vermochten, aber doch insoferne nicht ohne Bedeutung sind, als sie entweder vorhandene Theorien zu voller Ausgestaltung brachten, oder gewisse Anstöße gaben, welche die folgende Entwicklung in Gang zu setzen halfen. Die wichtigsten derselben hat die folgende Darstellung ins Auge zu fassen.

1. Abschnitt

Mandeville

Wir stellen an die Spitze jene rücksichtslose Verdammung oder vielmehr Verhöhnung, welche die Theorie Shaftesburys durch Mandeville[2] erfährt. Von einer eigentlichen Theorie läßt sich zwar bei ihm nicht sprechen; denn die zahlreichen Kommentare, Exkurse und Dialoge, mit welchen er seine nur aus einigen hundert Versen bestehende Bienenfabel später zu mehreren Bänden erweitert hat, sind viel zu wenig zusammenhängend in ihren Paradoxien, um als eine solche gelten zu können. Ueberdies legt Mandeville das Hauptgewicht auf die Erörterung einer Frage, welche mit der hier behandelten nicht in unmittelbarer Beziehung steht, nämlich: welche Bedeutung das Sittliche für das Gedeihen der Gesellschaft und für die Entwicklung der Kultur besitze. Bekanntlich lautet Mandevilles Antwort auf diese Frage einfach: Keine, oder eine geradezu schädliche, soweit das Sittliche verwirklicht wird. Allein die Sittlichkeit in dem gewöhnlichen Begriffe ist überhaupt nichts Wirkliches und eine Untersuchung über ihren Ursprung hat sich daher nur mit der Frage zu beschäftigen, wie es zur Ausbildung jener „fable convenue" komme, als welche dem den Tatsachen ins Gesicht blickenden Denker die sogenannte Sittlichkeit erscheint. Wir haben hier eine in gewissem Sinne konsequente und scharfsinnige Ausbeutung des Satzes, auf welchen Hobbes und Locke die Ethik begründet hatten: daß die Folgen einer Handlung über ihren sittlichen Wert entscheiden. Wenn dies der Fall ist, folgert Mandeville, so muß vor allem der herrschende Begriff über das, was sittlich oder unsittlich ist, einer Revision unterzogen werden. Ein Blick auf die menschliche Gesellschaft und auf die Bedingungen ihres Wachstums und ihres Gedeihens lehrt nämlich, daß eine Reihe von Eigenschaften, welche die landläufige Moral mit dem Prädikate von Tugenden beehrte, bei allgemeiner Verbreitung die Gesellschaft in einen Zustand der äußersten Roheit und Armut versetzen würden; während ander-

seits Eigenschaften, die man gewöhnlich als lasterhaft zu brandmarken pflegt, die Entwicklung der Kultur auf das mächtigste befördern.[3] Es ist keine Frage, daß Mandeville einer der ersten war, welcher den unserer modernen Anschauung geläufigen Satz erkannte, daß derjenige die Entwicklung der Menschen am meisten befördere, welcher ihre Bedürfnisse steigere, und insoferne enthalten auch diese Sätze einen Kern von Wahrheit.[4] Aber diese Einsicht wird bei ihm alsbald zur Paradoxie, indem er dasjenige, was sich von den sogenannten asketischen Tugenden allenfalls behaupten läßt,[5] sofort auf alles Sittliche überhaupt ausdehnt und gleichzeitig ignoriert, daß man an und für sich von keiner Eigenschaft behaupten kann, daß sie gut oder schlecht sei, sondern das Richtige eben in der gegenseitigen Regulierung der in der menschlichen Natur gegebenen Triebe liege. Die Theorie, daß Selbstliebe der Quell alles menschlichen Handelns sei, ist niemals, weder vorher noch nachher, mit einer so brutalen Offenheit und mit einer so unbekümmerten Leugnung aller entgegenstehenden Tatsachen vorgetragen worden.[6] Andere Vertreter des selbstischen Systems haben wenigstens versucht, die Fälle von Uneigennützigkeit und Aufopferung, welche die Erfahrung aufzuweisen scheint, durch eine mehr oder weniger künstliche Dialektik aus ihrem Prinzip abzuleiten: Mandeville verschmäht dies und leugnet das Vorhandensein selbst dieses Scheins. Dieser ethische Pessimismus bildet den schneidendsten Gegensatz zu Shaftesbury[7] und jener ganzen Richtung, welche das Sittliche, sei es als natürliches Wohlwollen, sei es als sozialer Affekt, im Wesen des Menschen gegeben sein ließen — zugleich ein Glied in der Kette, welche von jenen optimistischen und ästhetisierenden Theorien hinüberführt zu den theologischen Gestaltungen der späteren englischen Ethik. Mandeville natürlich liegt jeder theologische Gesichtspunkt fern, obwohl er mit solchen Wendungen kokettiert;[8] denn wenn er gelegentlich sagt, seine Anschauung vom Menschen beziehe sich nur auf den natürlichen Menschen, und nicht auf den Christen, welcher sich in einem ganz besonderen Zustande befinde,[9] so liegt die Ironie zu klar vor Augen, um irgend wen zu täuschen. Tatsächlich aber konnte kein Theologe die tiefe Verderbtheit und

Ruchlosigkeit der menschlichen Natur mit grelleren Farben schildern, als Mandeville tat; und wenn der Mensch wirklich so war, wenn es im Zusammenhange dieses irdischen Lebens keine Motive gab, um ihn zur Sittlichkeit zu bestimmen, so konnten, falls die Möglichkeit derselben nicht gänzlich preisgegeben werden sollte, nur jenseitige Belohnungen und Strafen übrig bleiben. Es ist charakteristisch für diesen kompleten ethischen Pessimismus, daß er zugleich extremer Nominalismus ist: was man sittlich nennt, ist ein bloßes Gerede, eine absichtlich hervorgerufene Täuschung, eine Mißgeburt gegenseitiger Schmeichelei und eigenen Dünkels. Einige geschickte Politiker und Staatsgründer sind hierin vorangegangen. Sie haben die Beobachtung gemacht, daß es unmöglich sei, den Menschen die Vorteile geselligen Zusammenlebens zu verschaffen, ohne sie zu veranlassen, einen Teil ihres eigenen Interesses dem allgemeinen preiszugeben. Da sie sich nun außer stande sahen, die Menschen für dies Opfer durch wirkliche Güter zu entschädigen, so waren sie genötigt, eine fingierte Belohnung zu ersinnen. Eine solche bot sich in der Schmeichelei, in dem Gebrauche der Begriffe Ehre und Schande, die nun bald anfingen, als mächtige Hebel auf die Menschen zu wirken, in deren Organisation das Selbstgefühl eine entscheidende Rolle spielt. So wurde zunächst eine Anzahl der Empfänglichsten dafür gewonnen, Mühen und Entsagungen auf sich zu nehmen, um diese Ehren zu verdienen: die anderen, die diesem Vorgange nicht zu folgen vermögen, suchen ihre eigene Schwäche hinter einem umso lauteren Lobe jener Eigenschaften zu verbergen, und welches auch ihre Gedanken über diese Begriffe sein mögen, so werden sie doch nicht wagen, offen zu widersprechen.

Die Sittlichkeit ist also eine rein politische Schöpfung, eine Ausgeburt der Schmeichelei und des Stolzes. Ursprünglich sind die Anfänge der Sittlichkeit dazu bestimmt, den Ehrgeiz Einzelner zu fördern, welche daraus zunächst für sich selber Vorteil zogen, namentlich den, eine große Menge Menschen mit größerer Leichtigkeit und Sicherheit beherrschen zu können. Aber auch die Schlimmsten bemerkten bald, daß es ihr Vorteil war, die Förderer des allgemeinen Wohles

nach Kräften zu loben, weil deren Leistungen auch ihnen zu gute kamen, ohne daß sie sich darum Zwang aufzuerlegen brauchten.[10]

Dies nur in den flüchtigsten Zügen die Theorie Mandevilles, soweit sie in Zusammenhang mit der Frage nach dem Wesen und Ursprung des Sittlichen steht. Eine selbständige wissenschaftliche Bedeutung wird man ihr wohl nicht zugestehen können. Mandeville hat gewiß manches richtig gesehen, und einige seiner Paradoxien können Anlaß zum fruchtbarsten Nachdenken geben; aber als Schriftsteller und Denker verschwindet er beinahe zwischen den Größeren, zwischen denen er steht: vor ihm Hobbes, der Erzfeind, als dessen Volksausgabe seine Schriften angesehen zu werden pflegten;[11] nach ihm Hume und insbesondere Helvetius, welcher eigentlich als der systematische Bearbeiter von Mandevilles Ideen angesehen werden muß, soweit dieselben eine ernsthafte Verarbeitung überhaupt zuließen. Dort werden wir namentlich seiner Lehre von der Selbstliebe als einzigem Prinzip menschlichen Handelns und dem Einfluß politischer Berechnung auf die Entstehung der Sittlichkeit in erweiterter Durchführung wieder begegnen.

---

2. Abschnitt

Butler[12]

Butlers theoretische Stellung ist eigentümlich und keineswegs leicht zu charakterisieren. Seine enge Anlehnung an Shaftesbury ist allgemein anerkannt und es könnte daher auffallend erscheinen, ihn hier an der Spitze jener Richtung zu finden, welche gerade im Gegensatz zu dem, was Shaftesbury gewollt hatte, auf Locke zurückging. Indessen steht Butler trotz seiner nahen Verwandtschaft mit Shaftesbury jener Denkweise keineswegs so ferne, als man es nach diesem Ausgangspunkte vermuten sollte.

Butler ist, wie Stephen sich ausdrückt, gewissermaßen der ins Theologische übersetzte Shaftesbury, und so kommen

denn, wie ein Blick auf die Einzelheiten seiner Lehre zeigen wird, neben dessen Ideen auch solche Gedanken zum Vorschein, welche unverkennbar auf die später in England zur Herrschaft gelangende, theologisch gefärbte Utilitätsmoral verweisen,[13] so daß also Butler wesentlich als Uebergangsgestalt erscheint.

1. Die Lehre vom Gewissen

Im Vordergrunde der Butlerschen Theorie steht seine Lehre vom Gewissen, in welcher er, unmittelbar anknüpfend an Shaftesbury, dessen Anschauungen zu vertiefen und in einem wichtigen Punkte mit dem Tatbestande der sittlichen Erfahrung übereinstimmender zu machen sucht.[14]

Hauptaugenmerk Butlers ist es dabei, die eigentümliche Beschaffenheit und Funktion jenes Vermögens der Wertbestimmung noch genauer festzustellen, als Shaftesbury getan hatte. Es ist ein entscheidendes Wort, welches Butler ausspricht,[15] und worin eine unbestreitbare Tatsache der sittlichen Erfahrung zum Ausdruck kommt: das Verhältnis zwischen den Affekten der Menschen und jenem Reflexionsvermögen sei ähnlich dem zwischen bloßer Macht und Autorität. Man könne dieses Vermögen nicht bloß als ein solches betrachten, welches in seiner Sphäre Einfluß übe, was von jeder Leidenschaft, von jedem Triebe gesagt werden könne; sondern es beanspruche seiner Natur nach Ueberlegenheit über alle anderen Triebe, so daß die Funktionen des Beurteilens und Beaufsichtigens zum Begriffe desselben gehören. Hätte es ebensoviel Stärke als Recht, soviel Macht als Autorität — es würde schlechterdings die Welt beherrschen.

Die richtige Anschauung von der menschlichen Natur wird sich daher folgendermaßen ausdrücken lassen: Der Mensch ist des Handelns in verschiedener Richtung fähig, welches beim Vergleich mit der Natur des Handelnden derselben entweder angemessen erscheint, oder nicht, und insoferne entweder als natürlich oder als unnatürlich gilt. Dies hängt keineswegs davon ab, daß sich die Handlung mit dem stärksten Motive in Einklang befinde; vielmehr kann ein derartiges Handeln der Natur des Handelnden doch ganz unangemessen sein;

sondern dieser Einklang oder Mißklang beruht auf einer Verschiedenheit der Art nach, die etwas ganz anderes ist, als die Stärke des Motivs. Von den Prinzipien der menschlichen Natur stehen manche ihrem Wesen nach über den anderen und der Unterschied zwischen den menschlichen Handlungen entsteht durch ihre Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung mit diesen höheren Prinzipien.[16]

Dies ist im wesentlichen der sittliche Tatbestand, welchen Butler vorträgt, und es ist nicht ohne Interesse, denselben mit den Formulierungen gleichzeitiger Denker zu vergleichen. Man sieht die eine, der ethischen Forschung zu Grunde liegende Haupt-Tatsache, Wertunterschiede unter den menschlichen Handlungen und Eigenschaften, prismatisch in verschiedenen Farben spielend. Locke und Clarke, wie weit auch sonst auseinander gehend, hatten den Grund dieses Unterschieds nach außen verlegt: der eine in die Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung mit einem Gesetze; der andere in die Angemessenheit oder Unangemessenheit der Handlungen zu der Natur jener Dinge, worauf sie sich beziehen. Mit Shaftesbury hatte die Untersuchung eine Wendung auf das Subjekt genommen: indem dies, als ein selbstbewußtes, von seinen eigenen Zuständen affiziert wird, erfährt es unmittelbar den Unterschied zwischen denselben. In die Reihe derer, welche Shaftesburys Andeutungen über die Art und Wirksamkeit dieses Reflexionsvermögens weiter auszuführen unternahmen, gehört ohne Frage auch Butler.

Das Problem, welches ihm in seinen allgemeinen Erörterungen über die Natur des Sittlichen vorschwebt, ist ganz das gleiche, wie es ungefähr um dieselbe Zeit auch Hutcheson beschäftigte. Es handelt sich darum, die Beschaffenheit und Wirkungsart jener Reflexionsaffekte, welche Shaftesbury als die Quellen der Wertunterschiede bezeichnet hatte, näher zu bestimmen. Dies versucht Hutcheson, indem er gewisse Aeußerungen Shaftesburys benutzt, und jene Unterscheidung einem eigenen Vermögen, dem moralischen Sinne, zuweist. Dasselbe unternimmt Butler, wenn er, ebenfalls auf Shaftesbury fußend, aber zugleich unverkennbar beeinflußt von theologischen Reminiszenzen, den autoritativen Charakter dieses Reflexionsver-

mögens, welchem er aufs nachdrücklichste die Hegemonie über alle anderen Seelenkräfte zuschreibt, stark betont und dasselbe mit dem alten Namen des Gewissens bezeichnet. In der Hervorhebung dieses Moments im sittlichen Tatbestande liegt ein entschiedenes Verdienst Butlers; aber seine Erklärung dieser Erscheinung, wenn man überhaupt von dem Versuche einer solchen bei ihm sprechen kann, ist äußerst mangelhaft — im Grunde nur eine Umschreibung der von ihm vorgetragenen Auffassung selbst. Hutchesons moralischer Sinn war vielleicht kein sehr glückliches Mittel, um die Schwierigkeiten zu beseitigen, welche die Erklärung von Werturteilen rein aus der Natur des Menschen heraus begleiteten; aber Hutchesons Psychologie bot, wenn auch anfechtbar, doch viel bestimmtere Begriffe und eindringendere Untersuchungen als Butlers glatte, aber auch rhetorisch zerfließende Darstellung.

2. Ansätze zum theologischen Utilitarismus

Daß hier eine Schwierigkeit liege und daß die bloße Konstatierung eines solchen autoritativen Prinzips im Menschen noch keineswegs genüge, um die Wirkung desselben verständlich zu machen und zu zeigen, woher bei seinem unumschränkten Rechte ihm im einzelnen Falle auch die nötige Macht komme, scheint Butler selbst gefühlt zu haben. Aber auch wenn man dies nicht zugeben will, so finden sich jedenfalls bei ihm neben der eben vorgetragenen Theorie auch Ansätze zu anderen Gedankenbildungen, die, mag man sie nun als Ergänzungen derselben, oder als Konzessionen an den Zeitgeschmack betrachten, es immerhin rechtfertigen, wenn Butler hier als eine Uebergangsstufe von den Systemen intuitiver Ethik zu der theologischen Utilitätsmoral behandelt wird.

Das zeigt sich zunächst an dem Verhältnisse, in welches Butler das Sittliche zur Gottheit setzt.[17] Zwar ist ihm dasselbe in gewissem Sinne eine rein natürliche Veranstaltung; denn er erklärt es ausdrücklich für evident, daß, auch abgesehen von aller Offenbarung, der Mensch von seinem Schöpfer nicht dazu bestimmt sei, lediglich seinen Trieben zu leben, sondern, daß er kraft seiner ganzen Konstitution im strik-

testen und eigentlichsten Sinne sich selbst Gesetz sei. Aber anderseits erhalten die Aussprüche des Gewissens ihre letzte Sanktion doch dadurch, daß uns dies Vermögen von dem Urheber unserer Natur zur Leitung derselben verliehen worden ist — wie das Butler aus der Tatsache des Vorhandenseins eines solchen Prinzips mit durchaus teleologischer Wendung schließt. Butler drückt sich allerdings sehr vorsichtig aus und ist sichtlich bemüht, dem Sittlichen seine durchaus auf sich selbst ruhende Autorität zu wahren;[18] aber eine direkte Beziehung des Sittlichen auf die Gottheit bleibt Butlers gesamter Anschauung zufolge doch bestehen.

Damit verbinden sich gewisse andere Ideen, um derenwillen man ihn ganz entschieden als einen Utilitarier bezeichnet hat.[19] „Gewissen und Selbstliebe," sagt er, „führen uns, wenn wir unser Glück richtig verstehen, immer den gleichen Weg. Unsere Pflicht und unser Interesse koinzidieren durchaus. Zum größten Teil schon in dieser Welt; vollständig aber, und ausnahmslos, wenn wir die Zukunft, das Ganze unseres Daseins, mit in Rechnung ziehen; denn dies liegt im Begriffe einer guten und vollkommenen Weltregierung".[20] Noch entschiedener drückt sich eine andere Stelle aus. „Man kann zugestehen, ohne Sittlichkeit und Religion zu schädigen, daß von allen unseren Vorstellungen uns die des Glücks und Unglücks die nächstliegendsten und wichtigsten sind; daß sie selbst denen der Ordnung, Schönheit und Harmonie sich überlegen zeigen werden und sollen, falls es denkbar wäre, daß zwischen diesen und unserem Glücke sich ein Widerspruch herausstellen sollte — obwohl diese sich auf die Angemessenheit der Handlungen beziehen und die volle Realität der Wahrheit besitzen. Allerdings besteht das Sittliche und Rechte in der Achtung und Befolgung dessen, was an und für sich gut ist; aber in Augenblicken kühler Ueberlegung können wir ein derartiges Verhalten nur dann vor uns rechtfertigen, wenn wir uns überzeugt haben, daß es unserem Glücke dienlich, oder wenigstens nicht entgegen ist. Vernunft und Humanität werden immer Einfluß auf die Menschheit haben, welche Wendung auch die Spekulation nehmen mag; aber das Interesse der Sittlichkeit hängt daran, daß ihre Theorie vor offener Verachtung bewahrt

bleibe und ihre wirkliche Existenz ist davon bedingt, daß sie nicht im Scheine der Gegensätzlichkeit zu Privatinteresse und Selbstliebe stehe.“ [21]

Diese Sätze lassen zwar einerseits den von Butler so nachdrücklich betonten intuitiven Charakter des Sittlichen in Kraft; scheinen aber anderseits der Utilitätsmoral so bedeutende Zugeständnisse zu machen, daß sich selbst ein Anhänger dieser Richtung kaum unzweideutiger auszudrücken vermöchte.

3. Kampf gegen das Prinzip des Egoismus

Trotzdem gehört Butler zu den entschiedensten Gegnern des selbstischen Systems, welches er wiederholt und mit großem Nachdruck bekämpft und dessen trügliche Sophistik er zuerst durch eine genaue psychologische Zergliederung des Begriffes der Selbstliebe aufzudecken versucht hat. [22]

Die Hauptgedanken seiner an verschiedenen Stellen im wesentlichen übereinstimmend vorgetragenen Argumentation lassen sich etwa in folgenden Sätzen zusammenfassen. Es ist in gewissem Sinne selbstverständlich, daß jeder Trieb oder Affekt, den wir empfinden, eine Erregung unseres Ich ist, und daß wir den aus der Befriedigung desselben hervorgehenden Genuß als unseren eigenen erleben. Will man nun alle Regungen unseres fühlenden Ich Selbstliebe nennen, so ist es allerdings ganz undenkbar, daß irgend ein Geschöpf aus anderen Beweggründen, als aus Egoismus zu handeln im stande sei. Dies entspricht aber weder dem gewöhnlichen Sprachgebrauche, noch der Natur der Sache, um deren Erfassung es sich handelt. Tatsächlich sind es ganz verschiedene Dinge, für welche es daher auch verschiedene Begriffe geben muß, ob ein Mensch aus der kühlen Ueberlegung heraus handelt, daß ein bestimmtes Tun ihm diesen oder jenen Vorteil gewähren werde, oder ob er durch Gefühle, etwa der Freundschaft oder der Rache, zu einem Tun hingerissen wird, welches, mag es nun anderen Gutes oder Böses schaffen, ihm selbst den sicheren Untergang bereitet. Beide Handlungen kommen allerdings darin überein, daß sie die Befriedigung eines in unserem Ich vorhandenen Triebes bezwecken; aber im Prinzip sind sie gänzlich ver-

schieden. Nur die erstere beruht auf Selbstliebe; die zweite hingegen auf Liebe oder Haß gegen einen anderen. Mit einem Worte: dem menschlichen Tun liegt nicht ein einfaches, sondern ein doppeltes Prinzip zu Grunde; d. h. nicht bloß die Selbstliebe, das allgemeine Verlangen nach Glück, sondern noch eine Gruppe von anderen Affekten, die sich aber nicht unmittelbar auf uns selbst, sondern nach außen richten. Jene sucht niemals einen Gegenstand um seiner selbst willen, sondern nur als ein Mittel zum Genusse; diese richten sich auf einen bestimmten Gegenstand, suchen in ihm ihre Befriedigung, gleichviel in welcher Beziehung derselbe zu unserem Wohlergehen stehe. Der Sprachgebrauch erkennt diese Unterscheidung auch an; denn nur Handlungen der ersteren Art pflegt man interessiert zu nennen, während man Handlungen der zweiten Art als leidenschaftlich, ehrgeizig, freundschaftlich, oder rachsüchtig bezeichnet, je nach dem besonderen Affekte, aus welchem sie hervorgegangen sind. Selbstliebe ist also nie im stande, uns aus eigener Kraft auf einen bestimmten Gegenstand hinzuführen, sondern nachdem durch die Erfahrung festgestellt ist, was ein Gut für uns sei, treibt sie uns, dasselbe aufzusuchen. Sie kann sich also mit jedem besonderen Affekt verbinden; und dies ist der Grund, weshalb es in zahllosen Fällen so schwierig ist, genau zu bestimmen, inwieweit eine Handlung, mag sie auch unsere eigene sein, aus allgemeiner Selbstliebe, oder aus einem besonderen Affekte hervorgehe. Allein diese Schwierigkeit darf den begrifflichen Unterschied zwischen Selbstliebe und Einzelaffekt nicht aufheben; und wenngleich die Anschauungen über das Maß, in welchem die Menschheit vom Interesse beherrscht wird, immer schwankend bleiben, so wäre es doch ebenso töricht, zu sagen, daß nur das Selbstinteresse, als daß nur die Einzelaffekte auf sie wirken.

Diese Bemerkungen Butlers sind in vieler Hinsicht beachtenswert. Mag die psychologische Annahme, welche ihnen zu Grunde liegt, auch mangelhaft sein, und die Trennung der Selbstliebe als eines ganz allgemeinen Gefühles von den einzelnen bestimmten Affekten auch manchen Zweifeln unterliegen,[23] so bringt der Gedanke Butlers doch eine für die

gesamte ethische Forschung wichtige Wahrheit zum Ausdruck. In wie überzeugender Weise, das beweist am besten der Umstand, daß Hume in seinen Erörterungen über die Selbstliebe sich Butlers Argumentation unmittelbar angeeignet hat. Auch hier aber läßt sich wieder erkennen, was schon oben hervorgehoben werden mußte, daß Butlers Denken im innersten Grunde eklektisch ist, und daß die verschiedenen in der Zeit liegenden Meinungen bei ihm mehr in einem gewissen Nebeneinander als in einer wirklichen Durchdringung zur Geltung kommen. So nimmt seine Erklärung des von ihm so bestimmt aufgefaßten autoritativen Charakters des Sittlichen eine theologische Wendung, indem das Gewissen, als der intuitive Quell des Sittlichen, gewissermaßen als psychologisches Rätsel hingestellt und auf die Gottheit unmittelbar zurückgeführt wird; so vertritt er einerseits Shaftesburys Anschauung, welcher das Sittliche als das Naturgemäße bezeichnet hatte, während anderseits jener theologische Pessimismus bei ihm unüberwunden ist, welcher, nicht ohne in sehr gewichtigen Erfahrungen des sittlichen Lebens seine Stützpunkte zu finden, auf die tiefe Verderbtheit der menschlichen Natur verweist.[24] Und so greift er auch, wenn er gegen die Annahme der Folgen einer Handlung als Kriterien ihres moralischen Wertes kämpft, zu einer Ausdrucksweise, welche sich von den Definitionen Clarkes kaum unterscheidet.[25]

---

3. Abschnitt

Hartley

Hartley gehört zwar mit zu der Cambridger Schule, von welcher die Entwicklung der englischen Ethik im 18. Jahrhundert vorzugsweise beherrscht wurde; aber in vielen Stücken zeigt er sich von den nachmals immer schärfer zu Tage tretenden Schwächen derselben noch frei und sein Werk hätte verdient, ihr zum Teil eine andere Richtung zu geben. Er war ohne Zweifel ein feinerer und reicherer Geist als die meisten

der schulmeisternden Theologen, welche in dieser Zeit England mit Handbüchern der Moralphilosophie versorgten. Das beweist der Umstand, daß er die Theologie beiseite legte, um sich der Medizin zu widmen, weil er sich an den pedantischen Buchstabenglauben nicht fesseln wollte; das beweist die originelle Anwendung seiner medizinischen Studien zur Begründung einer Art von Psychophysiologie; das beweist sein über den gewöhnlichen Deismus hinausliegender Gottesbegriff, in welchem die tiefsinnigen Spekulationen Spinozas und Malebranches wenigstens anklingen. Freilich ist weder seine Metaphysik noch seine Physik je bis zu den letzten Fragen vorgedrungen, sondern hat sich mit denkender Verarbeitung des Nächst-Erreichbaren und traditionell Gegebenen begnügt, wie dies das friedliche Nebeneinanderbestehen seiner materialistischen Psychologie mit dem Gottesbegriff und Unsterblichkeitsglauben beweist. Aehnlich ist es mit der Ethik.

1. Psychologische Grundlage des Sittlichen

Hartley ist ein konsequenterer Utilitarier als Butler. Daß die guten oder bösen Folgen unserer Handlungen der einzige Grund für uns seien, Wertunterschiede zwischen denselben zu machen, steht ihm als Prinzip aller Ethik fest.[26] Vollständig von Lockes Gesichtspunkten aus sträubt er sich gegen jede Annahme von angeborenen sittlichen Vermögen, wie das Gewissen bei Butler gewesen war, und was dieser von dem autoritativen Charakter der sittlichen Urteile bemerkt hatte, läßt Hartley ganz fallen. Nur durch einen Ueberschuß der mit ihm verbundenen Lustgefühle kann das Sittliche begründet werden. Gleichwohl ist Hartley weit entfernt, in aller Sittlichkeit nur verfeinerte Selbstsucht zu sehen. Sie wurzelt zwar in dem egoistischen Individualwillen; aber aus diesem trüben und schlammigen Grunde erhebt sich allmählich das reine Gewächs selbstloser Menschen- und Gottesliebe, die nicht das Ihrige sucht, nicht um des Lohnes willen dient, und doch des höchsten Glückes innerer Befriedigung gewiß ist. So steht das Sittliche am Schlusse der Reihe, in welche Hartley sämtliche Quellen der Lust und Unlust einordnet, nämlich Sinn-

lichkeit, Einbildung (d. h. sowohl Phantasie als Gedächtnis), Ehrgeiz, Eigennutz, Sympathie, Theopathie (d. h. religiöses Gefühl), und der moralische Sinn. Es ist nicht eigentlich eine Gruppe für sich, als vielmehr der Ausdruck für die harmonische Vereinigung aller übrigen Elemente.[27]

In der Aufzeigung der Mittel, welche die ursprüngliche Selbstsucht des Menschen im Verlaufe seiner sittlichen Entwicklung ihres ursprünglichen Charakters entkleiden, ist Hartley mit Umsicht und keineswegs ohne originelle Gedanken verfahren. An Locke anknüpfend, erörtert er zunächst[28] den Einfluß der Erziehung, sowie des durchschnittlichen Verhaltens und Meinens der Menschen. Das psychologische Prinzip jedoch, auf welches Hartley den größten Nachdruck legt, ist die Assoziation. Gleichartige Eindrücke haben die Tendenz, mit einander zu verschmelzen und psychische Gebilde von großer Festigkeit zu erzeugen, welche eine selbständige Existenz behaupten, die von dem Eintreten der ursprünglichen Veranlassung unabhängig ist. Wenn es anfangs lediglich die Gefühle eigenen Genusses waren, welche uns gewisse Handlungen, Eigenschaften und Personen wert machten, so wachsen Werturteile dieser Art doch sehr bald so enge mit den Objekten, auf welche sie sich ursprünglich bezogen, zusammen, daß sie jener engeren Beziehung auf unser Ich gar nicht mehr bedürfen, um sich geltend zu machen. Zwei Umstände wirken zusammen, um dies Resultat zu erleichtern. Zunächst zeigt sich, daß jedes Gut, je mehr die direkte Beziehung auf das Ich zurücktritt, desto geringere Zutaten an begleitenden Uebeln mit sich bringt und desto reiner genossen werden kann; sodann hat die Assoziation die natürliche Tendenz, aus zusammengesetzten Empfindungsgruppen die schmerzlichen Bestandteile zu eliminieren, sobald nur ein gewisser Ueberschuß an Lust vorhanden ist, und so entgegengesetzte Zustände zu einem Gefühl zu verschmelzen. Es erlangen vermöge des gewissermaßen gegen sich selbst in Dienst genommenen Egoismus diese Assoziationen, ein verhältnismäßig spätes Produkt des geistigen Lebens, so große Stärke und Wirksamkeit, daß sie wie ursprüngliche und natürliche Dispositionen erscheinen und beinahe Instinkte genannt werden können.

Diese Theorie leistet in Hartleys System ziemlich dasselbe, was bei Hume und Smith der Begriff der extensiven Sympathie und die Bildung allgemeiner Regeln zu erklären bestimmt sind und hat als eine Ergänzung dieser beiden Denker erst in unserer Zeit wieder mehr Beachtung gefunden. Hartley selbst freilich ist in der Anwendung dieses Prinzips nicht über bescheidene Anfänge hinausgekommen, und weit von dem Ziele entfernt geblieben, mit seiner Hilfe die komplizierten Erscheinungen des sittlichen Lebens zu erklären.

Zunächst schon aus dem Grunde nicht, weil die Assoziation überhaupt nicht ausreicht, gerade dem spezifischen Charakter des Sittlichen gerecht zu werden. Nur der völlige Mangel jeder genaueren Induktion und Begriffsbestimmung des Sittlichen vermochte Hartley darüber zu täuschen, daß er nichts anderes erklärt habe, als wie in dem nur von Selbstsucht bewegten Menschen durch diese vom Standpunkt des Bewußtseins aus zufällig zu nennende Verkettung gewisse Regungen uninteressierten Wohlwollens möglich werden. Allein hierzu kommt zweitens ein Umstand, welcher den Gesichtspunkt der Beurteilung merklich verschiebt: daß der ganze Abschnitt, welcher von den Pflichten und Erwartungen des Menschen handelt, viel mehr in praktisch-moralisierender Tendenz als zum Zwecke einer genauen psychologischen Analyse des Sittlichen verfaßt ist. Für diese fällt nur nebenher etwas ab; der Hauptzweck ist der Beweis, daß der Mensch für das eigene Glück am besten sorgt, wenn er seine Wertschätzung der Güter nach der eben angegebenen Stufenreihe einrichtet.

2. Sittlichkeit und Religion

Als letztes aber und nicht zu vergessendes Element beim Zustandekommen der Sittlichkeit ist endlich noch die Religion hervorzuheben. Auch hier sucht Hartley in einer Weise zu vermitteln, in welcher sich bereits die Gedanken Paleys ankündigen und zugleich manche ältere spekulative Ideen noch fortleben. Die beiden Hauptteile der Religion, die natürliche und die geoffenbarte, hat er eingehend behandelt, und jeden mit den stärksten Beweisgründen zu stützen versucht. Seine

Behandlung der Offenbarungsreligion[29] zeigt ihn von jeder deistisch-rationalistischen Anwandlung noch weit unberührter als Locke; der Wunder- und Weissagungsbeweis steht ihm in voller Kraft, und die gegenseitige Ergänzung und Bestätigung der geoffenbarten und natürlichen Religion unterliegt nicht dem mindesten Zweifel. Seine philosophische Gotteslehre[30] steht jedenfalls bedeutend über dem sonst üblichen „watch-maker" Deismus und zeigt gewisse Ansätze zur Vertiefung, die an Spinoza und Malebranche erinnern. Mehr an den letzteren, indem er neben dem Begriff der ersten und alleinigen Ursache auch die Vorstellung der Persönlichkeit festhält und zugleich alle ethischen Prädikate in gesteigerter Idealisierung auf die Gottheit überträgt.

Aehnlich wie Hutcheson und Butler setzt auch Hartley den moralischen Sinn und die Gottesidee in ein Wechselverhältnis.[31] Wenn jener Gehorsam gegen Gottes Willen fordert, so wird wiederum der Gehorsam gegen Gott eine Richtschnur für den moralischen Sinn; er bestimmt dessen Ungewißheiten, er hebt seine Widersprüche für Hartley und es geht daher die Vollkommenheit beider Hand in Hand. Dies Wechselverhältnis ergibt sich aus der gottgeordneten Einrichtung der Welt mit Notwendigkeit. Und da Hartley von seinem Gottesbegriff aus sich zu einem strengen philosophischen Determinismus bekennt, so wird für ihn der Zusammenhang zwischen der Gottheit und dem Sittlichen ein nicht bloß psychologisch, sondern zugleich metaphysisch begründeter, das Sittliche ein Erzeugnis der göttlichen Kausalität — folglich (und damit klingen bei Hartley inmitten einer ganz anderen Richtung Gedanken Shaftesburys und der schottischen Schule an) in gewissem Sinne Naturprodukt.

Damit erwächst nun für Hartley die Schwierigkeit, das Unsittliche und Böse zu erklären. Man kann nicht sagen, daß er sich diese Erklärung besonders leicht gemacht habe. Wie einst Cudworth dem Sensualismus, so hat Hartley dem Pessimismus zum voraus eine Fülle von tiefgedachten und schlagenden Argumenten entgegengestellt. Im ganzen proklamiert Hartley rückhaltlos den überzeugungsfreudigsten Optimismus, sowohl im Bereiche der physischen als der sittlichen Welt.

Zwar leugnet er weder das Uebel, noch das Böse; vielmehr verraten seine Erörterungen das sichtliche Bestreben, möglichst genau abzuwägen, und er hat sich hinlängliche Offenheit des Blickes bewahrt, um das schwere Gewicht der Gegenseite nicht zu verkennen. Gleichwohl aber steht ihm der Ueberschuß des Guten in der Welt außer aller Frage. Von dem Durchschnitt der Menschen kann man nicht bloß behaupten, daß er glücklich ist — in dem Sinne eines mäßigen Ueberwiegens der Lustgefühle; sondern auch daß er sittlich ist, was ja nach Hartleys Theorie eng zusammenhängt. Man darf dabei freilich nicht an zu hohe Grade denken; denn wie vollendete Sittlichkeit, so ist auch vollkommenes Glück hienieden selten. Die meisten Menschen sind in ihrem gegenwärtigen Zustande weder der einen noch des anderen fähig und es besteht kein vollkommener Ausgleich zwischen beiden. Darum ist die definitive Lösung der Schwierigkeiten, welche der Vergleich zwischen dem gegenwärtigen Zustande der Welt und den Eigenschaften des göttlichen Wesens bereitet, nur unter der Voraussetzung des Jenseits und einer unendlichen Perfektibilität möglich, welche schließlich alles in Harmonie aufzulösen vermag — eine Annahme, welche durch die geoffenbarte wie die natürliche Religion gleich sehr begründet ist.[32]

Aus dem, was er vom Standpunkte seines philosophischen Determinismus aus über die Beurteilung des Verbrechens sagt, spricht ein wahrhaft edler und humaner Geist, und gerade die Erwägung des Umstandes, daß die sittliche Beschaffenheit eines Menschen, soviel Mittelursachen man auch angeben möge, doch ihren letzten Grund außer ihm haben müsse, ist es hauptsächlich, die seine Ueberzeugung bestimmt, daß der unendlichen Güte des Schöpfers nur eine schließliche allgemeine Beseligung würdig sei. Und nicht minder tief empfunden ist, was er gegen die Möglichkeit einer Ethisierung des Menschen bloß durch Furcht vor Strafe bemerkt.[33] Er weiß, daß das Glück nichts ist, was von außen an den Menschen herangebracht werden könnte, wie ein fertiges Gut, das jeder zu genießen vermöchte; daß das Glück nur wirklich werden kann in dem Maße, als wir fähig werden dasselbe zu genießen; und daß ohne diese innere Umwandlung, die keine Furcht bewirken

kann, aller Lohn einer bloß erzwungenen Sittlichkeit nach Naturgesetzen hinfällig werden muß. Und so steht an der Spitze von Hartleys Ethik,[34] seltsam genug inmitten seiner verständig-praktisch rechnenden Zeitgenossen, der Gedanke einer völlig reinen und vollkommen beseligenden Hingabe an die Gottheit, als die Quelle aller Vollkommenheit und Güte, welcher an Spinozas intellektuelle Gottesliebe erinnert, insofern er als höchstes geistiges Entwicklungsprodukt des ursprünglich nur von Selbstsucht bewegten Menschen erscheint; an die französische Mystik des 17. Jahrhunderts aber insofern, als er durchaus in dem Vorstellungsgewande des positiven Christentums sich bewegt. Es ist in hohem Grade charakteristisch, daß diese Theorien, trotz ihres tiefreligiösen Gehaltes und ihrer rührenden Gläubigkeit, bei der offiziellen Theologie weder in England noch Frankreich Anerkennung und Boden fanden, sondern daß diese, hier wie dort, solcher Vertrauensseligkeit gegenüber die Hölle wieder etwas schwärzer zu malen und die schwer vertilgbare Bestie im Menschen wieder in straffere Zucht zu nehmen sich anschickte.

---

4. Abschnitt

Warburton und der theologische Utilitarismus

Die in Frage kommenden Tendenzen liegen schon zehn Jahre vor dem Erscheinen von Hartleys Werk bei Warburton[35] klar ausgesprochen. Inmitten der Gefahren, in welchen ihm die wahre und echte Sittlichkeit durch die damals schwebenden Untersuchungen bedroht schien, suchte er gewissermaßen alles zusammenzuraffen, was für dieselbe Halt und Stütze bieten zu können scheint; daher die wunderliche und unhaltbare Vereinigung von Prinzipien, welche einander im Grunde ausschließen; daher die gleichzeitige Begründung des Ethischen auf den moralischen Sinn, auf die ewigen Unterschiede in den Handlungen, und auf den Willen Gottes. Die beiden ersten

Gedanken, lediglich Verschmelzungen der Theorien von Shaftesbury und Clarke, haben wir in ihrer Begründung hier nicht weiter zu berücksichtigen, obwohl Warburton in dem Nachweise der Notwendigkeit sie zusammenzunehmen, keineswegs ohne Geist und Geschick verfährt; ungleich wichtiger, weil in dieser Form neu, ist die Forderung eines obersten Gesetzgebers, als unerläßlich für das Zustandekommen und die Erhaltung des Sittlichen. Warburton hat einen Mangel sehr richtig und fein herausgefühlt, der den meisten der bisherigen Erklärungsversuche des Sittlichen haften geblieben war. Der Begriff oder das Gefühl der Verpflichtung hatte entweder in der Feststellung des Tatbestandes der ethischen Phänomene keine genügende Berücksichtigung oder gehörige Auffassung erfahren; oder er war, wenn dies der Fall, nicht in ausreichender Weise erklärt worden. Daß Warburton dieses wichtige Moment wieder in seine Stellung einzusetzen suchte, die ihm in der ethischen Theorie gebührte, und die Art und Weise, wie er die moralische Verpflichtung zu erklären und zu begründen unternahm, weist ihm seine eigentümliche Stelle in der englischen Moral zu, als wichtiger Uebergang von den Kontroversen der Lockeschen Zeit zu der späteren, theologisch gefärbten Utilitätsmoral. Der entscheidende Grundsatz,[36] von welchem er ausging, war der, daß jede Verpflichtung notwendig einen Verpflichtenden voraussetzte, und eine wirkliche Bindung des Willens nur durch einen äußeren Gesetzgeber erfolgen könne. Auf diese Weise wird die Idee der Verpflichtung zwar in voller Reinheit und Schärfe hingestellt, aber indem sie ausschließlich auf göttliche Gebote und Verheißungen gegründet wird, ist sie zugleich dem Bereiche natürlicher Sittlichkeit völlig entzogen. Und abgesehen davon droht diese Begründung des Sittlichen in einen Zirkel zu geraten, der schon frühzeitig von Gegnern bemerkt und dieser Theorie vorgeworfen wurde.[37] Nichtsdestoweniger übte Warburtons System einen großen Einfluß auf Theologen und Moralisten Englands aus.[38] Mit seiner scharfen Betonung der Idee der Verpflichtung hatte er entschieden einen Punkt getroffen, an welchem die herrschenden Systeme in den Augen vieler, namentlich solcher, die noch von den Vorstellungen

der älteren, theologischen Ethik beeinflußt waren, mangelhaft erschienen. Seine Lösung der (bewußt oder unbewußt) vielfach sich geltend machenden Schwierigkeit, wie das Gefühl der Verpflichtung zu erklären sei, empfahl sich durch Einfachheit und engen Anschluß [39] an geläufige Vorstellungen; sie wurde fast allgemein akzeptiert und auf dieser Grundlage haben eine ganze Reihe von englischen Moralisten, namentlich Theologen, ihre Systeme errichtet.

Die Entwicklung der englischen Ethik ging rasch in der durch diesen letzten Teil von Warburtons Doktrin vorgezeichneten Bahn weiter, und die Bestandteile, welche dieser neben seiner Idee der Verpflichtung und eines verpflichtenden Gesetzgebers noch festgehalten hatte, der moralische Sinn und die ewige Vernunft der Dinge, werden allmählich der Reihe nach außer Kurs gesetzt.[40]

Wir verfolgen diese Entwicklung nicht im einzelnen; sie bietet kaum irgend welche neuen Gedanken in Bezug auf das uns beschäftigende Problem dar. Den praktischen Detailfragen der Ethik aber haben sich diese Schriftsteller mit besonderer Vorliebe zugewendet, und in dieser Richtung auch unleugbare Verdienste erworben.[41]

Als abschließende Zusammenfassung und Systematisierung der seit 1740 etwa an den englischen Universitäten herrschenden Doktrinen erscheint im Jahre 1785 Paleys Moralphilosophie, welche dann noch mehrere Generationen hindurch als „standard work" für die in Cambridge gehaltenen Vorträge über Moralphilosophie gedient hat. Da dies Werk sonach in jeder Beziehung als Typus erscheint, wird ihm eine etwas ausführlichere Betrachtung zu widmen sein.[42]

---

5. Abschnitt

Paley

1. Definition und Ableitung des Sittlichen

Wir gehen aus von seiner Definition des Sittlichen oder der Tugend, welche seine ganze Auffassung des sittlichen Tatbestandes, wie seine Erklärung desselben im Keime enthält. „Tugend“, sagt er, „besteht darin, der Menschheit Gutes zu erweisen aus Gehorsam gegen den Willen Gottes und um die ewige Seligkeit zu erlangen.“[43] Auch hier also jene ausschließliche Betonung der sozialen, auf das allgemeine Wohl gerichteten Seite des Sittlichen, gegen welche Hume sich so entschieden ausgesprochen hatte; aber die Erklärung und Begründung dieser auf das Wohl der Menschheit gerichteten Tendenz weit abweichend von dem, was frühere Vertreter einer solchen Anschauung, wie Cumberland, Hutcheson und selbst Hume darüber gelehrt hatten. Ganz so, wie sein Vorgänger Warburton, legt auch Paley großen Nachdruck auf das im Tatbestande der sittlichen Erfahrung ohne Zweifel gegebene, ja zum Wesen des Sittlichen gehörige Gefühl der Verpflichtung. Das eigentümliche Wesen desselben scheint Paley nur durch die folgende Definition wiedergegeben zu werden, welche notwendig als Ergänzung neben seine Definition des Sittlichen gehört, oder vielmehr diese erst verständlich macht.[44] „Verpflichtet sein heißt nichts anderes, als von einem starken, auf dem Befehle eines anderen beruhenden Motive getrieben werden.“ Daraus folgt unmittelbar, daß wir durch nichts anderes verpflichtet werden können, als was uns selbst irgendwie Nutzen oder Schaden bringt; denn nur derartiges kann ein heftiges und starkes Motiv für uns sein. Der Grund des sittlichen oder pflichtmäßigen Handelns liegt daher in einem gegebenen starken Motive (nämlich der Erwartung, nach diesem Leben entweder belohnt oder bestraft zu werden), beruhend auf den Befehlen eines anderen, nämlich Gottes. Nur die Art der Belohnung oder Strafe und die Person des Gebieters unterscheiden die

sittliche Verpflichtung von einer Verpflichtung irgendwelcher andern Art: ihre Grundlage aber ist im wesentlichen ganz die nämliche.

Darauf beruht nun die ethische Theorie Paleys. Wir finden in ihr einerseits die Idee der Verpflichtung mit größtem Nachdruck, als konstituierendes Element des Sittlichen hervorgehoben, anderseits die Idee selbst in einer Weise aufgefaßt, welche sie ihres ethischen Charakters eigentlich völlig entkleidet.

Paley selbst sieht vollständig ein, daß vermöge seiner Definition die Begriffe Klugheit und Pflicht, welche doch schon der gewöhnliche Sprachgebrauch scheidet, völlig ineinander übergehen.[45] Er akzeptiert diese Konsequenz entschlossen und sagt, der Unterschied zwischen beiden bestehe wirklich nur darin, daß wir, was Verlust oder Gewinn in dieser Welt betrifft, Klugheit nennen; was dagegen unseren Zustand im Jenseits angehe, als Pflicht bezeichnen. Allein auch so setzt er sich einem neuen Einwande aus, den vor ihm schon Price gegen diese ganze Argumentation geltend gemacht hatte, und der nachher von Whately abermals gegen ihn erhoben worden ist:[46] nämlich, daß der Begriff der Pflicht und des Verpflichtetseins älter sei als die Vorstellung einer Vergeltung in einem künftigen Leben; und daß es sich nicht verstehen lasse, wie z. B. in die Sprech- und Denkweise des heidnischen Altertums diese Begriffe hineingekommen seien, wenn man dieselben ausschließlich von der Idee des Jenseits bedingt sein lasse.

Nun hat freilich Paley selbst ausdrücklich den Befehl[47] eines Oberen als das zweite Moment zum Zustandekommen einer Verpflichtung hervorgehoben. Allein dadurch wird nichts gebessert. Denn wenn mit dem Gebote eines Oberen irgend mehr gesagt sein soll, als eine Verstärkung des Lust- oder Unlustmotivs, wenn damit irgend ein neues Moment in die Betrachtung hereingezogen werden soll, so führt dies notwendig auf einen Zirkel, indem die zu erklärende Verpflichtung als gegeben vorausgesetzt, und unter dem sie begründenden Gebieter ein solcher gedacht wird, dem zu gehorchen eben unsere Pflicht ist.[48]

Wie dem aber auch sei — jedenfalls war Paley vollkommen davon überzeugt, daß seine Theorie, wenn nicht die einzig richtige, so jedenfalls die einzige sei, welche auf die Frage nach dem Ursprung und Grunde des Sittlichen eine wirklich erschöpfende, auf die letzten Prinzipien zurückgehende Antwort zu geben vermöge, und die Analogie mit den Denkern, die ihm mit verwandten Lösungen vorangegangen sind, macht es wahrscheinlich, daß er auf dem angedeuteten Wege, von seiner Idee der Verpflichtung aus zu der ganzen Theorie gelangte.

2. Verhältnis der Ethik zur Theologie

Man sieht, hier sind Theologie und Ethik, deren Trennung eine der Hauptaufgaben der neueren moralphilosophischen Spekulation gebildet hatte, wieder in den allerengsten Verband getreten. Die Unabhängigkeit des sittlichen Lebens, seine auf sich selbst ruhende Gewißheit, welche man auf verschiedene Weise zu begründen gesucht hatte (Versuche, die sämtlich darauf hinausliefen, die sittliche Norm als etwas in der allgemeinen Naturordnung oder der menschlichen Organisation Angelegtes zu begreifen), wird hier völlig preisgegeben. Natürliche Sittlichkeit ist unmöglich; ohne Religion keine Sittlichkeit. Nur durch sie werden dem Menschen das Gebot Gottes, d. h. die sittliche Norm, und die Verheißung von Lohn oder Strafe im Jenseits, d. h. das sittliche Motiv, also die Fundamente aller Sittlichkeit, vermittelt.

Natürlich erhebt sich nun, da das Sittliche gewissermaßen zu einer Dependenz der Religion wird, sofort die Frage, wie es denn um die Sicherheit dieses Fundaments stehe und wie wir in den Besitz der Einsichten und Ueberzeugungen gelangen, welche nach den Voraussetzungen Paleys für das Zustandekommen des Sittlichen unentbehrlich sind. Dies ist auf doppeltem Wege möglich: entweder durch Offenbarung oder durch Vernunft.[49] Was nun die erstere betrifft, also die göttliche Autorität und Glaubwürdigkeit der christlichen Religion, so lehnt Paley (und von seinem Standpunkte aus sicher mit Recht) es ab, daß der Beweis dafür in der Ethik zu erbringen sei,

obwohl er zugibt, daß sein ganzes System auf dieser Voraussetzung beruhe.[50] Dies selbst aber findet er ganz in der Ordnung und mit scharfer Wendung namentlich gegen Hume protestiert er dagegen, daß man nach dessen Rat und Vorgang die Ethik und die Theologie völlig auseinanderreiße. Es sei nicht einzusehen, welchem Zwecke des dienen solle. Denn entweder man nimmt die christliche Offenbarung als eine tatsächliche Wahrheit an, und erwartet wirklich die im Evangelium angekündigten Strafen und Belohnungen: dann muß man ihnen auch Beachtung zollen und darf sie nicht beim Nachdenken über menschliche Pflichten ganz aus dem Spiele lassen; oder man verwirft die christliche Religion: dann mag man zusehen, wie man ohne dieselbe ein Fundament der Sittlichkeit zu legen im stande ist. Wenn dies überhaupt möglich sein soll, muß man entweder zeigen, daß die Idee der Verpflichtung anders aufgefaßt werden könne und müsse, als er, Paley, tut, oder den Nachweis bringen, daß die Sittlichkeit ihren Träger zu sicherem Glücke in diesem Leben führe, mindestens ihm einen weit größeren Anteil an der Glückseligkeit verschaffe, als das entgegengesetzte Verhalten. Daß ein solches Unternehmen viel Erfolg verspreche, scheint Paley nicht geneigt anzunehmen: wenigstens stellt er seinen Lesern mit ausdrücklicher Beziehung auf Hume die Frage, ob die von diesem zur Begründung der Sittlichkeit angeführten Motive wohl im stande sein würden, ohne hinzutretende Verstärkung jemand von der Befriedigung seiner Leidenschaften abzuhalten, oder die Existenz derselben zu unterdrücken; und man sieht wohl, daß er keine andere, als eine verneinende Antwort erwartet.

Was wir nun durch die geoffenbarte christliche Religion in Bezug auf unser sittliches Verhalten erfahren, ist ein Doppeltes. Wir erlangen einmal die Gewißheit des Lohnes und der Strafe für unsere Handlungen in einem künftigen Leben als Motiv der Sittlichkeit; dann die Einsicht in den auf das Wohl der Menschheit gerichteten Willen Gottes als Regel für unser Verhalten. Auch die natürliche Vernunft-Einsicht führt uns wenigstens zu dem Resultate, daß Gott die Glückseligkeit seiner Geschöpfe wolle, und so treffen sowohl die in der Offen-

barung niedergelegten als die durch Vernunft zu entdeckenden Regeln darin überein, daß sie das Verhältnis einer Handlung zum allgemeinen Wohle als Maßstab für die Sittlichkeit derselben lehren. Es sind dies zwei Quellen der Sittlichkeit, die einander wechselseitig ergänzen müssen. Dem Beweise für die Richtung des göttlichen Willens auf das Wohl der Geschöpfe aus einer Betrachtung der Natur (ein Gegenstand, welcher eigentlich in die natürliche Theologie gehört und dort auch von Paley ausführlicher behandelt worden ist)[51] widmet er ein besonderes Kapitel, da diese Annahme die Basis seines ganzen Systems bilde.[52] Es ist sehr fraglich, ob dieser Beweis gelungen, ja ob er unter Paleys Voraussetzungen überhaupt möglich ist. Denn Paley stellt die Sache so dar, als ob der Mensch, dem ursprünglich jedes sittliche Unterscheidungsvermögen fehlt, durch die Betrachtung des Universums notwendig auf die Vorstellung einer wohlwollenden Gottheit geführt und nun durch Motive eigenen Interesses, um künftige Belohnung zu erhalten, angetrieben werde, das Wohlwollen zur Richtschnur des eigenen Verhaltens zu machen. Ob aber ein Wesen, wie sich Paley den Menschen denkt, wirklich durch die Betrachtung der Natur auf eine solche Vorstellung geführt würde, ist sehr zweifelhaft; die Schwierigkeiten und Widersprüche, mit welchen alle Versuche einer Theodizee zu kämpfen haben, zeigen dies zur Genüge.[53] In der Tat steht die Sache wohl mehr so, daß wir die in uns liegenden sittlichen Fähigkeiten auf den Urheber der Welt übertragen und entsprechend idealisieren, was insofern möglich ist, als uns die Weltbetrachtung in der Tat Spuren dieser Eigenschaften zeigt, und so der subjektive und objektive Faktor soweit zusammenstimmen, um uns über widersprechende Instanzen wegsehen zu lassen. Paley bewegt sich hier in einem offenbaren Zirkel. Denn wenn wir der Gottheit das Prädikat der Güte beilegen, weil ihre Handlungen und Werke dem zu entsprechen scheinen, was wir so bezeichnen, so rührt nach seiner Theorie eben diese Bezeichnung nur von der Uebereinstimmung mit dem göttlichen Willen her. Wenn aber „gut" und „gerecht" nichts anderes bedeutet, als Uebereinstimmung mit dem göttlichen Willen, so ist der Satz „Gott ist gut und seine Befehle ge-

recht“ nichts weiter als ein anderer Ausdruck für den Satz: „Gott ist was er ist, und will was er will.“ Auch hier, wie in seiner ganzen Theorie steht Paley im ausgesprochensten Gegensatze zu Hutcheson. Auch dieser hatte ja eine Theodizee für möglich gehalten und selbst in Angriff genommen; aber das Vorhandensein einer sittlichen Unterscheidungsgabe im Menschen setzt er voraus, als einen unumgänglich notwendigen Maßstab, um über die Beschaffenheit der göttlichen Eigenschaften ins Klare zu kommen. Gerade dies aber stellt Paley vollständig in Abrede. Für ihn gibt es keinerlei ursprüngliche Anlage zur Sittlichkeit; für ihn ist alles Sittliche nur das Produkt jener egoistischen Berechnung, in welcher das Jenseits mit seinen Belohnungen und Strafen die Hauptrolle spielt. Und hier liegt auch der Gegensatz zu Hartley, mit dessen theologischen Ideen sich Paley aufs engste berührt, nur daß er alle feineren psychologischen Mittelglieder streicht. Diese Sittlichkeit ist daher in noch ganz anderem Sinne künstlich zu nennen, als die Gerechtigkeit bei Hume; denn diese, wenn auch nicht als ein ursprünglicher Trieb des Menschen gegeben, entwickelt sich doch mit Notwendigkeit aus seiner geistigen Anlage und seinen Lebensverhältnissen, so daß man sie gewissermaßen als eine zweite Natur bezeichnen kann. Paleys Tugend dagegen hat mit dem Menschen als solchem gar nichts zu tun; sie ist bloß Mittel zum Zweck, und nicht einmal ein selbsterfundenes, vielmehr ein dem Menschen lediglich von außen an die Hand gegebenes Werkzeug.

Die Polemik, welche Paley gegen die Theorie des moralischen Sinnes, oder moralischer Instinkte, also hauptsächlich gegen Shaftesbury und Hutcheson, führt, beruht lediglich auf Wiederholung Lockescher Sätze.[54] Zur Erklärung jener Fälle von unmittelbarer, durch kein Eigeninteresse bedingter, Billigung gewisser Handlungen glaubt Paley mit dem Hinweis auf die Ausbildung allgemeiner Regeln, Gewohnheit und Erziehung, Ideenassoziation und Nachahmungstrieb, ausreichen zu können. Die Art, wie er dies formuliert, zeichnet sich keineswegs durch besondere psychologische Feinheit aus; vielmehr wird man bei Paley nichts finden, was nicht Hume oder selbst Hartley und Helvetius ungleich schärfer, geistvoller und

mit besserer Berücksichtigung aller in Frage kommenden Momente erörtert hätten.

Trotz des theologischen Hintergrundes, auf welchem nach dieser Doktrin das Sittliche befestigt werden muß, wird es doch heutzutage niemand einfallen, die Ethik Paleys oder seiner Vorgänger eine religiöse zu nennen. Sie ist nichts anderes, als ein schamhaft verhüllter Rationalismus, der vor seinen eigenen Konsequenzen erschrickt, und, weil er sich an einem bestimmten Punkte nicht mehr zu helfen weiß, sich selber preisgibt. Von dem, was das Charakteristische einer wirklich religiösen Ethik ausmacht — der Ueberzeugung, daß ohne unmittelbare Hilfe von oben nichts wahrhaft Sittliches zu stande komme — ist bei dieser durch und durch nüchternen, man möchte fast sagen kaufmännischen Ethik nichts zu spüren. Gewöhnliche Weltklugheit reicht für die meisten Fälle aus, um das sittliche Verhalten des Menschen zu regeln; und für jene übrigen, in denen es schwer wird, einen unmittelbar einleuchtenden Grund der sittlichen Verpflichtung aufzuweisen, bietet sich das Jenseits als willkommenes Auskunftsmittel.

---

6. Abschnitt

Nachklänge des Intellektualismus: Richard Price

Inmitten der unsäglichen Nüchternheit dieser Theorien, welche nur dadurch interessant sind, daß uns in ihnen ein treues Bild einer jedenfalls weit verbreiteten Denkweise entgegentritt, begegnet uns, kaum beachtet, der Versuch eines wenig gekannten Denkers, eine tiefere Auffassung des Sittlichen durch einen Ausgleich des Intellektualismus mit den Ergebnissen der emotionalen Schule zu begründen. Der Urheber desselben ist Richard Price;[55] zwar Geistlicher, aber als Non-Konformist außerhalb des offiziellen Kirchentums stehend; ein Kritiker von nicht gewöhnlicher Begabung, wie die umfassende Revision aller früheren Theorien beweist, mit welcher er, ähnlich wie A. Smith, sein Werk einleitet.[56]

1. Begriffsbestimmungen: Das Sittliche als ein objektiv Vernünftiges

Suchen wir Prices eigene Anschauung zu formulieren, so stoßen wir zunächst auf einen charakteristichen Zug: die völlige Gleichsetzung der Idee des Rechten mit der der Pflicht. Beide in ihrer Vereinigung machen für ihn erst den Begriff des Sittlichen aus. Es ist daher sinnlos, zu fragen, was uns zur Sittlichkeit verpflichte? Denn das Verpflichtetsein ist ja nichts der Sittlichkeit Fremdes, zu derselben von außen Hinzukommendes, sondern liegt notwendig schon im Begriffe derselben. Nur dadurch, daß man diesen eigentümlichen Charakter des Sittlichen, in dessen Begriff schon das Imperativische liegt, übersehen hat, konnte man auf den Gedanken verfallen, die verpflichtende Kraft desselben noch eigens ableiten zu wollen und dabei auf so seltsame Auswege geraten, wie den, die Selbstliebe zum Quell aller Verpflichtung zu machen.

Der zweite Hauptpunkt in der Begriffsbestimmung des Sittlichen bei Price ist der, daß er der bloß subjektiven Empfindungsqualität, mit welcher man das ganze Wesen des Sittlichen bezeichnet zu haben glaubte, einen objektiven Gehalt hinzuzufügen sich bemüht. Dem sittlichen Urteil, welches wir fällen, muß eine Beschaffenheit in den Dingen, um welche es sich handelt, entsprechen. Dies leugnen heißt seinen Begriff vernichten, so gut, wie es die Begriffe der Bewegung und Materie vernichten heißt, wenn man sie als bloße Empfindungen bezeichnet. Die Erörterungen dieses Punktes durch Price[57] sind das genaue Widerspiel dessen, was Hume darüber gelehrt hatte, und der Vergleich zwischen diesen beiden sich zeitlich so nahe stehenden und so scharf einander entgegengesetzten Auffassungen bietet ein hohes Interesse. Immer und immer wieder, in verschiedenen Wendungen, mit dem größten Nachdrucke und allem Ernste einer Ueberzeugung, welche der Möglichkeit einer gegenteiligen Anschauung beinahe fassungslos gegenübersteht, hat Price diese Fundamentalforderung seines sittlichen Bewußtseins geltend gemacht: daß die sittlichen Unterschiede etwas Objektiv-Reales, auf sich

selbst Ruhendes seien, und keineswegs bloß aus subjektiven, höchstens durch Vernunft regulierten Gefühlszuständen hervorgehen. Und man wird ihm zugeben müssen, daß er damit eine Forderung ausgesprochen und aufrecht gehalten hat, die sich, wie die ganze Geschichte der ethischen Theorien beweist, ebensowenig beseitigen läßt, als die korrespondierende der Erkenntnistheorie, daß unsere Vorstellungen nicht bloß subjektive Empfindungen, sondern zugleich Bilder eines Realen seien. Schon die Hartnäckigkeit, mit welcher diese Forderung in den mannigfaltigsten Begründungen immer wieder auftritt, gibt einen nicht zu verkennenden Wink, daß sie sich auf ein in der sittlichen Erfahrung jedenfalls vorhandenes Moment zu stützen vermag. Es ist schon gezeigt worden, daß auch bei ganz subjektiv-psychologischer Begründung des Sittlichen der Uebergang zu einer objektiveren Fassung desselben leicht ist.[58] Allein jede derartige Fassung wird in ihrer Art ebenso einseitig, wie die entgegengesetzte Theorie, sobald sie nicht hinlänglich festhält, daß sich, wie im Gebiete der Erkenntnis, so auch im Ethischen, der subjektive und der objektive Faktor nicht gegeneinander isolieren lassen, sondern nur im strengsten Wechselverhältnis zu begreifen sind. Was das Sittliche sein soll, unabhängig von den fühlenden und denkenden Wesen, denen es sich durch einen bestimmten geistigen Vorgang als ein Kriterium ankündigt, läßt sich schwer einsehen, ja man kann sich davon nicht einmal eine Vorstellung machen. Price spricht mit einer Art Entsetzen davon, daß ohne die Annahme einer solchen Realität der sittlichen Unterschiede alles Handeln in sich völlig indifferent sein würde. Genau dies ist allerdings der Fall, sobald man sich die fühlenden und urteilenden Mithandelnden hinwegdenkt. Dies zeigt ein Blick auf die die gesamte übrige, den Menschen umgebende Natur, bei welcher von Sittlichkeit in keinem Sinne die Rede sein kann. Wenn also das Sittliche nur innerhalb des Kreises menschlicher Organisation, in der menschlichen Gesellschaft, entsteht und irgendwelchen Sinn hat, so ist schon damit der doppelseitige, subjektiv-objektive Charakter desselben gegeben. Beide Seiten hängen hier so enge zusammen, daß man sie noch viel weniger trennen kann, als beim äußeren Weltbilde das, was

man das Reale, und das, was man die Erscheinung nennt. Denn durch die Tatsache des Nebeneinanderbestehens von gleich organisierten, mit Gefühl und Denken ausgestatteten Wesen ergeben sich zwar selbstverständlich gewisse Beziehungen und Funktionen, welche in der gemeinsamen Organisation und ihren Aeußerungen eine gemeinschaftliche Basis haben, und dem entsprechen, was Price als das Reale, an sich Seiende im Sittlichen bezeichnet und anerkannt haben will: aber das alles erhält eben jene eigentümliche Qualität, welche es zum Sittlichen macht, erst durch die Eindrücke, welche diese objektiven Verhältnisse auf fühlende und denkende Wesen hervorbringen. Eines wird erst durch das andere: in beständiger Wechselwirkung bringen beide Seiten einander immer neu hervor. Faßt man den Tatbestand sittlicher Erfahrung ins Auge, so wird man sich leicht überzeugen, daß sich sittliche Urteile weder ganz einfach aus der Kenntnis gewisser objektiver Verhältnisse ableiten, noch mit der logischen Strenge wie ein mathematischer Satz beweisen lassen. Daß es kein Sittliches gibt außer dem, was jeweils dafür gehalten wird, ist ein Satz der sensualistischen Ethik, welcher in gewissem Sinne ebenso einseitig ist, wie die rationalistische Anschauung, aber einen wohl zu beherzigenden Teil der ganzen Wahrheit ausdrückt. Das Sittliche ist nun einmal nichts ein für allemal Gegebenes, wie die Verhältnisse von Zahlen oder Figuren, sondern ein Werdendes, in steter, lebendiger Entwicklung begriffen. Nur aus dem Verkennen dieser Eigentümlichkeit rühren die Schwierigkeiten her, von welchen sowohl die rationalistische als die sensualistische Theorie betroffen werden. Setzt man das Sittliche in objektive Verhältnisse, so erheben sich teils metaphysische Bedenken bezüglich der Art ihrer Existenz, teils psychologische, um den affektiven Charakter des Sittlichen zu erklären, teils geschichtliche, um mit der behaupteten Unveränderlichkeit und Demonstrierbarkeit des Sittlichen das erfahrungsmäßige Schwanken der sittlichen Begriffe und Urteile in Einklang zu bringen. Verlegt man dagegen das Sittliche rein in die Gefühlszustände des Subjekts, so scheint die Allgemeinheit und Notwendigkeit, ohne welche die Würde und Macht der sittlichen Gebote nicht wohl bestehen

kann, nur unzulänglich gesichert, der Erkenntnischarakter des Sittlichen bedroht, und der Maßstab genommen, um in allen Fällen mit Sicherheit sittliche Verirrungen von echter Sittlichkeit unterscheiden zu können. Es muß also eine Formel gefunden werden, welche die Ergebnisse der vorangegangenen Forschung in der Weise ausnützt, daß sie auf einer durch mannigfache Versuche gewonnenen Grundlage den relativen Anteil des subjektiven und des objektiven Faktors noch genauer festzustellen sucht, als dies bisher geschehen und die neuen Ergebnisse abermals an dem möglichst vollständig aufgefaßten sittlichen Tatbestande, nicht bloß der eigenen Erfahrung, oder der lebenden Generation, sondern soweit möglich, an der Entwicklung des ethischen Bewußtseins der Menschheit prüft.

2. Ausgleichsversuche zwischen Gefühl und Vernunft

Es versteht sich von selbst, daß Price, der mit solchem Nachdruck für die essentielle Natur des Sittlichen eintritt, es keineswegs für eine bloß subjektive Erregung, sondern für eine in Dingen und Handlungen selbst liegende Qualität erklärt, nicht das Gefühl, sondern den Verstand zur Quelle sittlicher Unterscheidungen macht.[59]

Dies Urteil des Verstandes über Handlungen aber ist nicht bloß ein Aufsuchen und Zerlegen der sie zusammensetzenden Umstände, sondern es ist ein Werturteil. Hierin liegt nun freilich der sensualistischen Schule gegenüber eine petitio principii: es ist die einfache Aufstellung einer entgegengesetzten Ansicht, welche Price als die selbstverständliche, allein denkbare bezeichnet. So schroffe Gegensätzlichkeit aber enthält stets den Hinweis, daß in den zu erklärenden Erscheinungen gewisse widersprechende Seiten vereinigt sind und in der Tat finden wir bei Price selbst schon manche beachtenswerte Ansätze, auch der Gefühlstheorie Rechnung zu tragen, welche sehr gute Winke enthalten und an deren fruchtbarer Ausnützung ihn selbst nur seine etwas ungelenke Psychologie gehindert hat.[60]

Price anerkennt das regelmäßige Verbundensein affektiver Zustände mit sittlichen Urteilen; aber er weist denselben nur eine sekundäre Bedeutung zu. Gemäß seiner Grundansicht hält Price daran fest, daß selbst die niedersten Grade der Intelligenz zur Wahrnehmung sittlicher Unterschiede im allgemeinen befähigen, da diese selbst-evident und mit der bloßen Vorstellung gewisser Handlungen und Charaktere von selbst gegeben sind. Dagegen wird Umfang, Klarheit und Schärfe dieser Unterscheidungen, und folglich auch ihr Einfluß, bei rein rationalen Wesen in genauem Verhältnis zu der Stärke und Vollkommenheit ihres Erkenntnisvermögens stehen.

Aus diesem Grunde tritt für die noch unentwickelte Vernunft eine ursprüngliche Gefühlserregung ein, die Price mit verschiedenen Namen, bald als einen Sinn, bald als Trieb oder Instinkt bezeichnet. Sie verleiht der Wahrnehmung des Rechten und Unrechten einen besonderen Nachdruck und macht sie fähig, sich durchzusetzen und zu behaupten. Das affektive Element, dessen Fehlen den Vertretern einer überwiegend intellektualistischen Sittlichkeit so häufig und mit Recht vorgeworfen wird, sucht Price auf solche Weise in seine Theorie hereinzuziehen und zur Erklärung des Einflusses der sittlichen Prinzipien auf den Willen zu verwerten. Gerade so wie Hume getan hatte, macht auch Price mit Nachdruck geltend, daß alle Affekte und Triebe (Selbstliebe natürlich ausgenommen) ihrer Natur nach uninteressiert seien; daß, obwohl sie im Ich ihren Sitz haben, und ihre mittelbare Wirkung ebenfalls eine Befriedigung des Subjekts ist, ihre unmittelbare Tendenz stets auf ein von dieser Befriedigung unabhängiges, mit ihr keineswegs zusammenfallendes, Objekt gerichtet sei. Im Gegenteil — ihre Impulse führen uns in vielen Fällen von unserem wohlbekannten Interesse ab, und zu Handlungen, welche dem individuellen Glücke offenbar schädlich sind.

Niemand wird hier eine höchst beachtenswerte Annäherung an die Gefühlsmoral verkennen, deren hauptsächlichste Bemühungen ja eben darauf gerichtet gewesen waren, die natürliche Grundlage des Sittlichen im Triebleben des Menschen nachzuweisen.[61] Allerdings macht nun Price geltend, daß gerade die Aufgabe der menschlichen Sittlichkeit in ihrer

Vervollkommnung darin bestehe, die Geltung und Wirksamkeit der Vernunft immer weiter auszudehnen, sie mehr und mehr an die Stelle der Triebe zu setzen und in demselben Maße das instinktive Prinzip des Handelns zurückzudrängen. Aber auch das sind Anschauungen, welchen kein Emotionalist seine Zustimmung verweigern würde. Denn die Ueberzeugung, daß das Sittliche mehr sei, als die bloße Unmittelbarkeit des Gefühls, war in den verschiedensten Wendungen auch bei den emotionalen Theorien hervorgetreten; eines gewissen rationalen Elements, sei es nun die Ausbildung allgemeiner Regeln, oder extensive Sympathie, oder was immer, hatten sie sämtlich als Korrektiv bedurft. Was Price verlangt, geht allerdings noch einen Schritt weiter: ist nicht bloß Generalisierung und Rektifizierung der Gefühlsaussprüche durch eine vergleichende und kritisch sichtende Verstandestätigkeit, sondern bezieht sich auf die Wahrnehmung und Hervorbringung des Sittlichen selbst und fordert hierbei Ersetzung des bloß instinktiven Gefühls durch Vernunfttätigkeit. Den spezifisch rationalen Charakter des Sittlichen hat Price[62] an vielen Stellen scharf hervorgehoben — in einer Weise, die sehr an die energische Abweisung jeder Gefühlsgrundlage durch Kant erinnert, aber sehr beherzigenswerte Warnungen vor jeder willkürlichen Vermischung des Sittlichen mit dem unmittelbar Natürlichen enthält. Daß man keinen Handelnden mit Recht sittlich nennen dürfe, dessen Handeln nicht aus dem Bewußtsein der sittlichen Bedeutung seines Handelns hervorgeht, und diese (d. h. die Verwirklichung des Sittlichen) zu seinem Zwecke macht — das ist ein Satz, welchen man Price unbedingt wird zugeben müssen und welcher gegenüber der insbesondere von Hume verschuldeten Zusammenwerfung des Freiwilligen und Unfreiwilligen sein gutes Recht hat.[63] In den Erörterungen Prices über diesen Punkt klingen bereits die so tief empfundenen Sätze an, in welchen später Kant den guten Willen als das im letzten Grunde einzig Wertvolle gepriesen hat. Daneben stehen freilich andere Sätze, in welchen Price, um den rationalen Charakter des Sittlichen zu wahren, bis zu einer prinzipiellen Ausschließung der Gefühlsgrundlage desselben fortzugehen, und damit in ähnliche Schroffheiten zu verfallen scheint, wie man sie an Kant so oft gerügt hat.

Auch hier wird sich kaum in Abrede stellen lassen, daß die sittliche Erfahrung, auf welche Price sich ausdrücklich beruft, bis auf einen gewissen Grad seiner Auffassung recht gibt. Inwieferne diese einer notwendigen Forderung des sittlichen Bewußtseins zu genügen sucht, läßt sich am besten erkennen, wenn man den schon von Shaftesbury gemachten und auch von Price angedeuteten Vergleich mit der Tierwelt benutzt. Niemand wird es wagen, einem Tiere Sittlichkeit zuzuschreiben, und doch werden wenige in Abrede stellen wollen, daß gewisse Vorstufen und Ansätze zu dem, was man beim Menschen so zu nennen berechtigt ist, schon bei den Tieren sich finden. Das Auftreten des Selbstbewußtseins macht allerdings einen entscheidenden Einschnitt; aber es reißt die verschiedenen Stufen doch nicht völlig auseinander. Wo bloß Affekt und Trieb herrschen und keine Möglichkeit der Selbstbesinnung ist, da kommt auch kein Sittliches zu stande — das ist gewiß; ebenso gewiß aber ist, daß jede Ableitung der Sittlichkeit aus reiner Vernunft notwendig fehlschlagen und das verschmähte affektive Element auf irgend eine versteckte Weise doch wieder zu gewinnen suchen muß. Der Fehler liegt hier, wie überall, wo sich in der Auffassung und Erklärung eines an sich identischen Tatbestandes solche Widersprüche ergeben, darin, daß man die abschließende Starrheit unserer Begriffe, oder vielmehr der zur Bezeichnung derselben dienenden Ausdrücke, auf das Objekt überträgt und übersieht, daß die Wirklichkeit viele Dinge, die wir zum Zweck der Verständigung logisch und sprachlich gegeneinander abgrenzen müssen, in unendlich vielen und feinen Uebergängen aufweist. Ist doch das Vermögen des Selbstbewußtseins, welches Sittliches und Indifferentes scheidet, selber nichts unbedingt Einfaches und Gleichförmiges, sondern mannigfacher Abstufungen fähig.

Frägt man nun aber, was denn Vernunft in Gefühlen und Handlungen entdecken solle und könne, um ein höherstehendes Aequivalent dessen zu schaffen, was auf niedrigerer Stufe dem Menschen durch den bloßen Trieb nahegelegt wird — so hat Price darauf zunächst allerdings nur die alte Antwort des Rationalismus. Jene „fitness“ in den Dingen aber, welche in

vernünftigen Wesen zu intuitiver Anschauung gelangt, bedeutet doch wohl nichts anderes, als den Zweck, der auf niederen Stufen nach Naturgesetzen unbewußt verwirklicht wird, auf höheren dagegen ein mit Bewußtsein nach Vernunftgesetzen zu Erfüllendes ist.

Dies scheint mir der tiefste Sinn der ethischen Theorie von Price zu sein, welchen dieser selbst allerdings mehr geahnt, als in voller Klarheit und Deutlichkeit ausgesprochen hat. Denn indem er die Forderung aufstellt, daß das Sittliche etwas Reales in den Dingen sein müsse, schwebt ihm immerfort verwirrend der alte, unbrauchbare Vergleich der sittlichen Wahrheiten mit mathematischen Erkenntnissen vor, und dieser Einfluß der historischen Voraussetzungen, auf welchen seine Anschauung erwachsen war, hat ihn um den klaren Ausdruck dessen gebracht, was ihm an der angeführten und einigen anderen Stellen in ahnungsvollen Blitzen aufleuchtete.

3. Ethik und Theologie

Da Price im übrigen durchaus auf eine metaphysische Begründung des Sittlichen drängt, so versteht es sich wohl von selbst, daß er auf die so viel verhandelte Frage nach dem Verhältnis der sittlichen Wahrheiten zur Gottheit[64] stößt und sich genötigt sieht, für dieselbe eine entsprechende Lösung zu suchen. Als Vertreter der auf sich selbst ruhenden Substanzialität des Sittlichen vermag er dasselbe natürlich nicht von Gottes Willen abhängig zu machen, welcher vielmehr seinem Begriffe nach selbst eines leitenden und bestimmenden Prinzips bedarf. Würde nun dagegen geltend gemacht, daß man so die Vorstellung von Dingen erhalte, welche von der Gottheit unterschieden und doch notwendig und von ihr unabhängig seien, auf welchen seine Existenz und seine Attribute beruhen und ohne welche wir uns von letzteren gar keinen Begriff machen können, so muß man wohl unterscheiden zwischen Gottes Willen und seiner Natur. Aus der Unabhängigkeit der sittlichen Wahrheiten vom göttlichen Willen folge durchaus nicht ihre Unabhängigkeit von der göttlichen Natur. Diese Annahme würde allerdings die größten Widersprüche

herbeiführen, und es kann daher keine Rede davon sein, die sogenannten ewigen Wahrheiten als etwas von der Gottheit Verschiedenes oder Unabhängiges zu denken — sie können vielmehr nur verschiedene Attribute ihrer Existenz, verschiedene Weisen unserer Auffassung derselben sein.

Danach bestimmt sich nun auch, worin das Prinzip des göttlichen Tuns liegen müsse.[65] Um dies richtig aufzufassen, darf man nur keine der Eigenschaften des göttlichen Wesens gegen die anderen isoliert denken. Unendliche Macht und unendliche Weisheit vereinigt schließen die absolute sittliche Vollendung notwendig in sich, und alle diese Eigenschaften in wesenhafter Vereinigung geben erst die vollständige Idee der Gottheit. Von einer Priorität der einen Eigenschaft vor der anderen, von einem Uebergreifen der einen oder anderen, kann hier natürlich nicht gesprochen werden. Wenn es ein auf den Wesensunterschieden der Dinge beruhendes Vernunftgesetz gibt, welches, in dem Maße als es erkannt wird, alle Vernunftwesen zur Achtung und Anerkennung nötigt, und durch seine eigene Natur die oberste Regel ihres Verhaltens bildet, so muß die oberste Intelligenz, die Gottheit, mehr als irgend ein anderes Wesen unter demselben stehen. Sie ist die lebendige Quelle dieses Gesetzes und kann es ohne Selbstwiderspruch nicht verletzen. Unter den verschiedenen möglichen Formen der Schöpfung muß eine die beste sein; diese muß die Norm für das göttliche Verhalten bilden, und es ist nicht denkbar, daß die Gottheit in der Fülle ihrer Einsicht und Macht von dieser notwendigen einen Regel abweiche.

Man sieht, daß Price, während er zwischen verschiedenen Auffassungen in ansprechender Weise vermittelt, noch weiter geht als Clarke, indem er die ethischen Normen nicht nur als durch den einmal geschaffenen Weltzustand notwendig und unveränderlich gegeben betrachtet, sondern die Möglichkeit einer diesen Normen nicht unterstehenden Welt durch die göttliche Natur ausgeschlossen bezeichnet. Ueberhaupt tritt bei ihm in den Erwägungen, welche er über das Verhältnis des von ihm aufgestellten ethischen Prinzips zur natürlichen Religion[66] pflegt, die demonstrative Methode zwar mit geringerer Prätension, aber noch größerer Zuversicht auf, als bei Clarke,

der zwar einen gewaltigen Anlauf genommen, aber die Ergebnisse der Demonstration schließlich doch durch Offenbarung zu stützen versucht hatte. Davon findet sich bei Price nichts. Im Gegenteil: auf den unverbrüchlich feststehenden Tatsachen der sittlichen Erfahrung muß sich die natürliche Religion aufbauen, welche dann ihrerseits selbst wieder die Sittlichkeit stützt und trägt. Es geschieht dies hauptsächlich durch zwei Ideen, welche zwar das Sittliche keineswegs schaffen, vielmehr selbst nur durch die sittlichen Grundtatsachen beweisbar werden, aber doch dem ganzen Aufbau des Sittlichen erst seine letzte Krönung geben: nämlich die Ideen einer von Gott geleiteten sittlichen Weltordnung, und eines jenseitigen Lebens. Auf diese beiden, durch reine Vernunftschlüsse zu gewinnenden Ideen beschränkt Price, auch in diesem Punkte mehrfach an Kant erinnernd, den Anteil des religiösen Elementes in der Ethik, und es wäre gewiß ein ungerechter Vorwurf, wenn man geltend machen wollte, daß Price die theologisch-utilitarische Sanktion des Ethischen, die er an der Schwelle seiner Untersuchung so nachdrücklich von sich weist, am Schlusse derselben, gewissermaßen durch ein Hinterpförtchen, wieder einführe. Sein Streben geht durchaus auf vollständige sittliche Autonomie. Das Sittliche ist ohne hinzutretende Sanktion für jedes vernünftige Wesen unbedingte Norm und verpflichtet eben kraft seiner Vernünftigkeit. Was Price von Kant unterscheidet, ist nur, daß jener, noch zu sehr in älteren Anschauungen befangen, das Sittliche zu einseitig im Objektiven, in angemessenen Verhältnissen der Dinge sucht, und der Vernunft lediglich das Auffinden, d. h. eine bloß rezeptive Rolle zuweist, während Kant, auch hier wie im Gebiete der Erkenntnistheorie die frühere Anschauung auf den Kopf stellend und damit freilich selbst wieder in Einseitigkeiten verfallend, die Autonomie des sittlichen Subjekts in ganz anderer Weise zu begründen wußte, indem er die praktische Vernunft zu einem schöpferischen und a priori gesetzgebenden Vermögen machte. Eine wahrhafte Erklärung des Sittlichen aber kann nur in dem Maße gelingen, als man das wesentlich Aufeinanderbezogensein des Subjektiven und Objektiven im Auge behält.

X. Kapitel

Die schottische Schule

1. Abschnitt

Hutcheson[1]

1. Ausgangspunkt

Das Problem, welches Hutcheson beschäftigt, ist das gleiche wie jenes, welches um die gleiche Zeit in England der ebenfalls an Shaftesbury anknüpfende Butler zu lösen unternimmt. Beiden kommt es darauf an, einmal den von Shaftesbury begonnenen Nachweis uninteressierter, auf anderer Wohl gerichteter Affekte zu vervollständigen, und sodann zu zeigen, wie dieselben zu jenem von Shaftesbury mehr behaupteten, als psychologisch erklärten Uebergewicht, welches man sittliche Billigung nennt, gelangen.

Er hat sehr deutlich gesehen, daß mit der Konstatierung eines Prinzips des allgemeinen Wohlwollens neben dem des Egoismus noch gar nichts über das Verhältnis dieser beiden Gruppen von Affekten ausgemacht sei.[2]

An und für sich, gewissermaßen als Naturkräfte betrachtet, stehen sie sich ganz gleich; Hutcheson setzt geradezu das angeborene Wohlwollen des Menschen und seine Selbstliebe in Parallele mit den Prinzipien der Gravitation und der Kohäsion der Körper in der Physik.[3]

Es steht aber für ihn als eine Tatsache der Erfahrung und Beobachtung fest, daß im Kampfe beider Willensrichtungen ein Ausschlag nach der Seite des reinen Wohlwollens hin eintrete,

durch ein alle Aeußerungen desselben begleitendes Gefühl, den Reflexionsaffekt der Billigung.[4]

Wenige Denker dieser Zeit haben den durchaus ursprünglichen und spezifischen Charakter der sittlichen Werturteile so sehr betont und mit solchem Nachdruck ausgesprochen wie Hutcheson. Alle Versuche, das Gefühl der Billigung indirekt zu erklären, weist er als schief oder unzulänglich zurück. Es beruhe nicht auf dem Gedanken an den Nutzen, welchen gewisse Eigenschaften dem Träger, oder dem Beurteiler bringen; nicht auf Uebereinstimmung mit dem göttlichen Willen; nicht auf Uebereinstimmung mit wahren Sätzen oder der Vernunft der Dinge; nicht auf Angemessenheit oder Unangemessenheit für gewisse Zwecke.[5] Wir schätzen das Sittlich-Gute auch nicht als gleichartig und nur dem Grade nach unterschieden von anderen Vorteilen, so daß wir uns etwa gestatteten, ein kleines sittliches Unrecht zu begehen, um größere Vorteile anderer Art dadurch zu erlangen, oder das, was wir im gegebenen Falle für unsere Pflicht, für sittlich gut halten, zu unterlassen, um bedeutende Uebel von uns abzuwenden. Wie uns die höhere Würde eines Genusses durch schöne Kunst oder Wissenschaft gegenüber den Genüssen des Gaumens unmittelbar deutlich sei, so unterscheiden wir auch das sittlich Gute unmittelbar von allen anderen Wahrnehmungen.[6] Dies zeige sich deutlich in dem weiteren Umstande, daß die Fähigkeit sittlicher Unterscheidung keineswegs auf Menschen von viel Ueberlegung und feiner Erziehung beschränkt ist, welche gewohnt sind über fernliegende Wirkungen ihres Handelns für sich selbst oder andere nachzudenken.[7]

2. Erklärung der Tatsachen

Diese eigentümliche und gesonderte Stellung, welche die sittlichen Affektionen in unserer Organisation einnehmen, soll nun durch die Annahme eines besonderen Vermögens erklärt werden. Anhaltspunkte dafür waren sowohl bei Henry More als bei Shaftesbury gegeben; bei letzterem findet sich auch schon die Bezeichnung des „moralischen Sinnes“ für die Reflexionsaffekte der Billigung, freilich nur gelegentlich, und ohne

daß an weitere psychologische Verwertung dieses Begriffes gedacht wäre. Hutcheson nimmt denselben nun im strikten Wortsinne auf, als die wahrscheinlichste Hypothese zur Erklärung der sittlichen Erfahrung, und gibt sich viel Mühe, dieselbe durch allerlei Analogien aus der gesamten menschlichen Anlage heraus zu rechtfertigen. Allein das Schwankende und Widerspruchsvolle seiner Ausdrucksweise, welche gegen die kaum gewählte Bezeichnung eines „Sinnes" alsbald wieder zu protestieren sich genötigt sieht, deutet kenntlich auf eine in der Sache selbst liegende Schwierigkeit hin, Wesen und Wirkungsweise dieses in der Mitte zwischen Gefühl und Vernunft liegenden Vermögens genauer zu bestimmen.[8]

Höchst interessant ist es nun namentlich, die Stellung zu beobachten, welche Hutcheson diesem angeborenen moralischen Sinne gegenüber der Vernunft zuweist. Der alte Primat der Vernunft ist vollständig dahin; sie hat nichts mehr in sich, was ein unmittelbares Prinzip für das menschliche Handeln zu liefern vermöchte; ihre ganze Tätigkeit beschränkt sich auf das Zusammenordnen und Vergleichen unserer sinnlichen Eindrücke und Gefühlserregungen.[9] Immerhin fällt bei unserer sittlichen Erziehung der Vernunfttätigkeit eine große Rolle zu. Durch Vergleichung der verschiedenen Genüsse, deren unsere Natur fähig ist, lehrt sie uns diejenigen kennen, welche für unser Glück von der größten Wichtigkeit sind; durch Vernunftschlüsse gelangen wir zur Erkenntnis eines weltregierenden Geistes und einer sittlichen Weltordnung, zwei Ideen von höchster Wichtigkeit für die Erhaltung der Ordnung in unseren Affekten und die Stärkung unserer sittlichen Fähigkeit: denn von hier ergibt sich die Einsicht, daß alle großmütigen Regungen unserer Seele vollständig mit unserem eigenen Interesse zusammenbestehen können. Und so vermögen wir eine Lebensführung zu finden, die sich aufs beste mit beiden Willensrichtungen verträgt.[10]

Ist also die Vernunft nach der einen Richtung hin ein wesentliches, ja unentbehrliches Hilfsmittel zur Verbesserung unseres sittlichen Zustandes, so muß anderseits auf sie zurückgeführt werden, was man von verschiedenen Auffassungen des Sittlichen in verschiedenen Zeiten und bei verschiedenen

Völkern bemerkt und als Hauptgrund gegen die Allgemeinheit und Gleichförmigkeit der sittlichen Gefühle geltend gemacht hat. Dieser Schluß ist ganz irrig. Bei näherem Zusehen wird man finden, daß die Grundlage der sittlichen Beurteilung in all diesen Fällen stets die gleiche ist: nämlich Wohlwollen und eine wirkliche oder scheinbare Neigung zum allgemeinen Wohle. Die Verschiedenheit, ja völlige Gegensätzlichkeit der Dinge, die danach für sittlich gehalten werden, rührt aber lediglich davon her, daß die Maßstäbe zur Schätzung des Wertes einer Handlung für das allgemeine Wohl, d. h. eben die vernünftige Berechnung ihrer Folgen, sehr verschieden sind, und je nach Zeit, Ort und Umständen zu sehr verschiedenen Resultaten führen können. Und mit direkter Berufung auf Shaftesbury wendet er sich namentlich gegen gewisse Beschreibungen der Sitten wilder Völker, welche diesen das moralische Gefühl völlig absprechen wollen. Man habe dabei über einigen Seltsamkeiten und Grausamkeiten zwei Dinge ganz und gar vergessen: daß ähnliche Taten auch in Ländern unserer Kultur geschehen und gebilligt werden (er erinnert an die Bartholomäusnacht, die Metzeleien in Irland, die Inquisition) und daß auch das Leben der Wilden voll von Zügen starken sittlichen Fühlens ist.[11]

Diese Argumentation Hutchesons gibt in mehrfacher Hinsicht zu denken. Zunächst zeigt sie deutlich die völlige Umkehrung der rationalistischen Ansicht, welcher allein die Vernunft die Allgemeingültigkeit und innere Einheit des Sitttlichen verbürgte.[12] Zugleich ist zuzugeben, daß Hutcheson gerade mit dieser letzten Bemerkung eine bedeutungsvolle Wahrheit ausspricht. Wer wollte die zahllosen Schändlichkeiten leugnen, die zu allen Zeiten gegen besseres Fühlen im Namen der Wahrheit und Vernunft durch unverständige Annahmen und Schlüsse herbeigeführt worden sind? Wer aber könnte sich anderseits der Einsicht verschließen, wie völlig hilflos das sich selbst überlassene Gefühl gerade in den schwierigsten Fällen sittlicher Entscheidung ist?

Wir können von hier einen Blick in die durch seine geschichtliche Stellung bedingten Mängel von Hutchesons ganzem Verfahren tun. Dem Rationalismus wie dem Utilitarismus

gegenüber kommt es ihm und seiner ganzen Richtung darauf an, für das Sittliche eine Gefühlsgrundlage zu finden. Greift man aber auf diese Basis zurück und will man grundsätzlich absehen von den Folgen und Wirkungen unseres Handelns, die sich im Gefühl ankündigen, weil sie entweder nützlich oder schädlich sind, womit man auf die Bahn des Utilitarismus, einer „moral of consequences" geriete, so scheint man zunächst jedes Prinzips der Beurteilung verlustig zu gehen. Denn es steht dann einfach Gefühl gegen Gefühl, Wille gegen Wille. Es entspricht nun der zunächst unvollkommenen Psychologie dieser Gefühlsethik, wenn man die Bevorzugung bestimmter Gefühle und die von ihnen ausgehenden Willensimpulse auf ein ursprüngliches, angeborenes Vermögen zurückführt, auf eine bestimmte Veranlagung des Menschen, welche ihn im Sinne der allgemeinen Teleologie der Natur diejenigen Gefühlsregungen bei sich unteren bevorzugen läßt, welche sozial, im Sinne der allgemeinen Wohlfahrt gerichtet sind. Und es ist klar, daß es in Bezug auf die Vertiefung der Einsicht in die psychologische Genesis des Sittlichen keinen wesentlichen Unterschied macht, ob man dies angeborene Vermögen, das den Gefühlen gegenüber ausschlaggebend sein soll, mit Shaftesbury und Hutcheson einen „moralischen Sinn" nennt, in der übertragenen Bedeutung des Wortes „Sinn", in welcher Locke zuerst von der psychischen Selbstwahrnehmung als von einem „inneren Sinn" gesprochen hatte; oder ob man, wie später Kant getan hat, es als praktische Vernunft bezeichnet und zu allen Gefühlen durchaus in Gegensatz bringt, zumal da ja, wie der Gegensatz der Meinungen in Bezug auf die Leistungen der Vernunft im sittlichen Leben zeigt, gerade dieser Punkt völlig kontrovers war. Die Allgemeinheit und Notwendigkeit der sittlichen Beurteilung und Normgebung suchen beide zu begründen: Hutcheson mißtraut der klügelnden Vernunft und ruft das allgemein menschliche Gefühl an; Kant ist der Meinung, daß einer bloß durch sein Gefühl gar nicht gültig für den anderen urteilen könne und will nur in der Vernunft eine feste Stütze erkennen. Der Weg der schottischen Ethik aber führte von jener intuitiven Grundlegung des Sittlichen zu einer genaueren empirisch-psychologischen Begründung und zur Er-

setzung jenes angeborenen moralischen Vermögens durch die Wirkungen des Gemeinschaftslebens.

3. Das Verhältnis der Sittlichkeit zur Religion

Wir finden Hutcheson hier zwar theoretisch auf dem gleichen Boden, wie Shaftesbury; aber sein praktisches Verhalten ist viel rücksichtsvoller und die Zugeständnisse, welche er dem Religiösen macht, gehen, obwohl sie seine ethische Theorie nicht weiter berühren, doch merklich über Shaftesbury hinaus.[13] Uebereinstimmend mit diesem erhebt er unser sittliches Gefühl zum Maßstabe für das was sich als göttliches Gebot gibt. Aber viel entschiedener als Shaftesbury hat Hutcheson darauf gedrungen, daß die Vollendung der Sittlichkeit nur durch die Religion erfolgen könne. Sein „System of Moral Philosophy" führt einen eingehenden Beweis für die Existenz Gottes und sucht die Güte und Vollkommenheit desselben durch eine förmliche Theodizee zu erweisen, welcher es keineswegs an feinen Gedanken gebricht. Und von dieser durch Vernunftschlüsse gewonnenen Gottesanschauung aus stellt sich folgendes Wechselverhältnis zwischen Religion und Sittlichkeit her. Unser sittliches Vermögen lehrt uns die Vollkommenheiten Gottes lieben und diese Liebe als unumgänglich notwendig für einen guten Charakter ansehen, da die Bewunderung und Verehrung sittlicher Vollkommenheit ein natürlicher Sporn zu allem sittlichen Tun ist. Anderseits wird unsere Sittlichkeit selbst durch religiöse Gefühle erst ihre volle Weihe, Sicherheit und Vollendung, unser Gemütszustand seine volle, dauernde Beruhigung erfahren. Mit Wärme und innigem Gefühle spricht Hutcheson von den erhebenden und stärkenden Wirkungen der Religion und es ist interessant und lehrreich, mit dem von ihm selbst in diesen Abschnitten seines systematischen Hauptwerkes Ausgesprochenen zu vergleichen, was Leechmann in der Einleitung zu demselben über die Art und Weise mitteilt, wie Hutcheson seinen Studenten der Theologie die Aufgabe der Predigt und die Bedingungen praktischer Wirksamkeit der religiösen Lehre klar zu machen suchte.[14] Es entspricht ganz diesen Anschauungen, wenn Hutcheson

sich in der Frage über die praktische Unentbehrlichkeit der Religion, über abergläubische Religionsformen und Atheismus, viel zurückhaltender ausspricht als Shaftesbury.[15] Er meint, man dürfe nicht vergessen, daß religiöse Systeme, in welchen sich sehr abergläubische Vorstellungen finden. wie z. B. das katholische, daneben doch eine Menge guter Vorschriften und Motive enthalten, welche unleugbar sittliche Wirkungen zu üben im stande sind. Es liege nicht viel daran, zu wissen, ob solche abergläubische Vorstellungen schädlicher seien als Atheismus. Sie können es ohne Zweifel für Menschen in gewissen Umständen werden; aber die Mehrzahl wird durch sie nicht allzusehr geschädigt. Zugegeben auch, sie seien schlimmer als Atheismus, so liege darin nur ein ehrenvolles Zeugnis für die Religion: denn die beste Religion sei ohne Frage unvergleichlich viel vollkommener, als der Zustand des Atheismus und es sei eine alte Erfahrung, daß gerade die besten Dinge durch Verderb am schädlichsten würden. Ebenso gleichgültig sei es, zu fragen, ob eine Gesellschaft von Atheisten möglich sei. Der Versuch sei niemals gemacht worden, und so könne man einstweilen sich an die Erfahrung des Gegenteils halten, daß wahre Religion offenbar das Glück von Individuen wie von Gesellschaften vermehre.

---

2. Abschnitt

Hume[16]

Hutcheson hatte gewisse Züge der sittlichen Erfahrung nicht ohne Glück und mit feiner Beobachtung erfaßt und in vieler Beziehung darf seine Theorie als eine erhebliche Bereicherung gelten. Aber seiner Doktrin haftete ein doppelter Mangel an: sie beschränkte das Gebiet des Sittlichen zu einseitig auf das Wohlwollen, verriet also eine zu enge Auffassung des sittlichen Tatbestandes; und sie bediente sich zur Erklärung der sittlichen Phänomene einer psychologischen Annahme, welche an und für sich fragwürdig ist und zu weiterer

Analyse unmittelbar herausforderte. In beider Richtung hat Humes durchdringender Scharfsinn Hutchesons Werk fortgeführt.

1. Der Tatbestand

Wie sein Vorgänger Hutcheson geht auch Hume bei Aufsuchung und Feststellung des Tatbestandes der sittlichen Erscheinungen unmittelbar von der allgemeinen Erfahrung aus, und zwar mit derselben Wendung nach dem Subjektiv-Psychologischen, wie sie seine ganze Art zu philosophieren kennzeichnet. Daß es Wertunterschiede in Bezug auf die menschlichen Neigungen und Handlungen gibt, daß wir diesen Unterschied sowohl bei Beurteilung unserer eigenen Person als auch bei anderen Menschen machen, und daß auch andere von den gleichen Wahrnehmungen im allgemeinen die gleichen Eindrücke empfangen, das steht als eine unzweifelhafte Tatsache fest.[17] Dabei muß festgehalten werden, daß wir, wenn wir von Handlungen lobend sprechen, diese nur als Zeichen der inneren Beschaffenheit des Gemüts betrachten. Mit einer Bestimmtheit, die man oft als ein allzu ausschließliches Verdienst der Kantschen Ethik in Anspruch genommen hat, ist schon von Hume die Gesinnung oder der Charakter als der Gegenstand der ethischen Beurteilung bezeichnet worden. Irgend ein Handeln für sich allein hat nie sittliches Verdienst; um den sittlichen Zustand und Wert eines Menschen zu erkennen, müssen wir ins Innere schauen. Nur weil wir dies nicht unmittelbar zu tun vermögen, merken wir auf die Handlungen; aber sie sind und bleiben nur Anzeichen für die sittliche Beurteilung.[18]

Hält man nun an der Hand dieser allgemeinen Kennzeichen eine Ueberschau über das gesamte Gebiet menschlicher Eigenschaften, so ergeben sich gewisse Gruppen, auf welche jene eigentümliche Unterscheidung, die man auch Billigung oder Mißbilligung nennen kann, vorzugsweise angewendet zu werden pflegt, und die sonach das Gebiet des moralisch Guten oder moralisch Bösen darstellen.[19]

In dem Verzeichnis der Tugenden, welches Hume diesem Plane gemäß aufstellt, treten nun einige bestimmt zu scheidende

Gruppen hervor.[20] An erster Stelle die eigentlichen sozialen Tugenden, Wohlwollen, Menschenfreundlichkeit und Gerechtigkeit, welche anderen nützlich sind; dann folgt eine Reihe von Eigenschaften, welche ihrem Träger nützlich sind; endlich eine Anzahl anderer Vorzüge, die teils uns selbst, teils anderen unmittelbar angenehm sind.

Es kann hier nicht darauf ankommen, dieser Ueberschau im einzelnen zu folgen. Schon diese Andeutungen über die allgemeinen Resultate derselben werden genügen, um zu zeigen, daß Hume bei seiner Feststellung dessen, was Tugend sei, den Begriff des moralisch Guten in einem sehr weiten Sinne faßt, und der von ihm selbst gegebenen Hinweisung auf den spezifischen Charakter der moralischen Billigung als Lustgefühl beinahe untreu wird. Im Gegensatze gegen Hutcheson nämlich, welcher nur die sozialen Tugenden als Gegenstand eigentlicher moralischer Werturteile hatte gelten lassen wollen, und sie von allen natürlichen Anlagen, Vorzügen und Talenten scharf zu scheiden versucht hatte, stellt Hume diese Unterscheidung als eine rein verbale hin und behauptet, daß es überhaupt kein spezifisches Merkmal gäbe, durch welches man Tugenden und Laster aus der allgemeinen Gattung geistiger Vorzüge aussondern könne.[21]

Noch viel schärfer als bei Shaftesbury tritt hier bei Hume[22] der Gedanke in den Vordergrund, daß das Sittliche, die Tugend, eben in der harmonischen Vollendung und möglichst reichen Ausgestaltung der ganzen Menschennatur liege. Es wäre vielleicht zu viel behauptet, wenn man sagen wollte, daß in der vorausgegangenen, unter dem Einflusse christlicher Ideen stehenden Ethik, das Sittliche immerwährend in der Form des Verbotes aufgetreten sei; aber unstreitig lag schon darin, daß die sittliche Forderung mit Vorliebe unter den Begriff des (göttlichen oder natürlichen) Gesetzes gebracht wurde, eine gewisse, durch den allgemeinen Zug der christlichen Ethik noch verstärkte Neigung, das Ethische den natürlichen Kräften und Trieben des Menschen gegenüber wesentlich restriktiv und prohibitiv aufzufassen. Und dieser Charakter war selbst der neueren englischen Ethik, trotz ihres Bestrebens, das Sittliche ganz auf den Boden des Natürlichen zu stellen, noch geblieben,

indem man den sittlichen Tatbestand fast ausschließlich auf das Ueberwiegen des Wohlwollens, der sozialen Affekte, also wiederum auf Zurückdämmung der natürlich-selbstischen Neigungen beschränkte. So wurde verhältnismäßig immer das negative Element besonders betont, während man das positive zurücktreten ließ. Was Hume vorschwebte, ist mit einem Worte die ethische Idee der Vollkommenheit, welche in den zu Humes Zeit verbreiteten ethischen Auffassungen keine Berücksichtigung gefunden hatte, und durch welche er den mangelhaften Tatbestand der seitherigen Theorien zu vervollständigen sucht. Diesen Zweck einer Erweiterung des Begriffes vom Sittlichen scheint Hume selbst ganz klar vor Augen gehabt zu haben. Ueber den geschichtlichen Gegensatz aber, der sich in seiner Auffassung auspräge, äußert er sich kaum ganz treffend.[23] Er beruft sich auf die antike Ethik, als bestes Muster: sie habe keinen wesentlichen Unterschied zwischen den verschiedenen Arten geistiger Vorzüge und Mängel gemacht; erst die christliche und die durch theologische Vorstellungen beherrschte neuere Ethik habe die Unterscheidung zwischen dem Freiwilligen und dem Unfreiwilligen geschaffen und zur Grundlage der ganzen Theorie gemacht. Und hier haben wir den Kern von Humes Auffassung des Sittlichen, den entscheidenden Punkt, welcher, bedingt durch die ganze bisherige Entwicklung der englischen Ethik, bei ihm mit besonderer Schärfe hervortritt. Wenn das Sittliche natürliches Produkt gewisser Anlagen der menschlichen Organisation ist, so wird seine Verwirklichung überhaupt und das Maß, in welchem dieselbe erfolgt, eben davon abhängig sein, in welchem Grade diese Anlagen vorhanden sind. Die Unterscheidung von freiwillig und unfreiwillig hat also gar keinen Grund; denn freiwillig im Sinne, etwas durchaus selbstgeschaffenes zu sein, ist nach dieser Anschauung weder Sittlichkeit noch Unsittlichkeit. Es gibt kein absolutes Anfangen im Menschen weder zum Guten, noch zum Bösen. Niemand kann anders handeln, als es durch seine Triebe bestimmt ist. Zwischen ihnen machen wir wohl in der Beurteilung Unterschiede, aber das reicht nicht aus, um uns zu anderen Menschen zu machen, als wir nun einmal sind.

Es liegt aber in den Wirkungen, welche unsere Dispositionen

und Affekte hervorbringen, begründet, daß im Menschen der Wunsch entsteht, im Besitze gewisser Dispositionen zu sein. Bei ruhiger Ueberlegung wird man bestimmten Eigenschaften einen Vorzug vor anderen geben, und dies ist die psychologische Grundlage des Gefühls der Verpflichtung, des Sollens — eine Andeutung, welche später Smith in fruchtbarster Weise zu entwickeln gewußt hat.[24]

Durch diese Auffassung des sittlichen Tatbestandes, welche über der in gewissem Sinne so berechtigten Zusammenrückung des Sittlichen und Natürlichen ganz vergißt anzugeben, wodurch sich das Sittliche von dem schlechthin bloß Natürlichen unterscheide, wird Hume der sittlichen Erfahrung nicht gerecht.[25]

Zweifellos ist in einem gewissen Sinne der ganze Mensch, auch in seinem sittlichen Wesen, durch seine angeborene Naturgrundlage bestimmt. Aber soweit diese, und nur diese ins Spiel kommt, ist sie nirgends Gegenstand sittlicher Beurteilung. Die Talentlosigkeit des einen, die reiche, vielseitige Begabung des anderen, die leichte Auffassungsfähigkeit hier, das langsame Begreifen dort, die liebenswürdige Umgänglichkeit hier, die schweigsame Abgeschlossenheit dort — das alles sind Dinge, die der natürlichen Veranlagung angehören und zweifellos das Urteil über die Persönlichkeit bestimmen, über ihre Annehmlichkeit, ihre Verwendbarkeit; aber mit dem Urteil über ihren sittlichen Charakter haben sie nichts zu tun. Dieses ist allemal von zwei Umständen bedingt: von der Bedeutung, welche die Eigenschaften eines Menschen für ihn selbst und für die ihn umgebende Gemeinschaft haben, und von dem Maße, in welchem der Mensch wollend tätig gewesen ist, um gewisse Eigenschaften entweder zu erhalten und zu steigern oder verschwinden zu machen. Jene Bedeutung ist sehr verschieden abgestuft. Talent zu Musik, für fremde Sprachen haben, ein guter Gesellschafter sein, kann für einen Menschen sehr nützlich und für seine Umgebung erfreulich sein, und wir schätzen es an einem Menschen, wenn er seine Begabungen kultiviert. Aber die Abwesenheit dieser Talente macht einen Menschen nicht für die bürgerliche Gesellschaft unbrauchbar oder schädlich, wie es der Fall wäre, wenn jemand seinen Jähzorn nicht be-

herrschen könnte, oder kein Versprechen hielte, oder niemandem sich je hilfreich erwiese. Nur solche Dispositionen und Eigenschaften, welche im allgemein menschlichen Sinne nicht bloß wertvoll sind, sondern als notwendig, als unerläßlich angesehen werden, pflegen Gegenstand sittlicher Billigung oder Mißbilligung zu sein. Ob sie nur geschätzt werden, insofern ihr Vorhandensein das Resultat einer speziellen Bemühung oder gar Ueberwindung von Neigungen sei, und das aus ihnen fließende Verhalten mit dem ausdrücklichen Bewußtsein seines Wertes verknüpft sei — das ist eine Frage, welche auch nach Hume verschieden beantwortet worden ist und erst in der Kontroverse Schillers mit Kant (s. Bd. II, Kap. 2) ihre Lösung gefunden hat.

2. Ursprung der sittlichen Werturteile

Es tritt hier an Hume zunächst die bereits vielfach verhandelte Streitfrage heran, ob diese Urteile aus der Vernunft, aus dem Gefühl, oder einem zwischen beiden Grundkräften liegenden, selbständigen Vermögen stammen. Die erhebliche Zahl der Stellen,[26] an welchen Hume dieses Problem behandelt, und die keineswegs überall identischen Lösungen, zu welchen er gelangt, lassen den schwierigen und widerspruchsvollen Charakter desselben zur Genüge erkennen; nicht minder auch die sehr verschiedene Beurteilung, welche Hume und die ihm scharf entgegengesetzte Theorie Kants bei späteren Ethikern[27] erfahren haben. Auf die Einzelheiten seiner Untersuchung soll hier nicht näher eingegangen werden; dieselbe ist von neueren Darstellern wiederholt ausführlich reproduziert worden[28] und es mag daher, um Weitläufigkeiten zu vermeiden, genügen, hier nur auf das Schlußergebnis hinzuweisen. Dies stellt Hume, mancherlei Schwankungen ungerechnet, entschieden auf die Seite der Gefühlsmoral. Was sollte die Vernunft mit moralischen Entscheidungen zu tun haben? Welche Verhältnisse, welche Tatsachen ausfindig machen? Ein Verbrechen ist für die Vernunft nichts weiter als eine Reihe von Motiven, Gedanken, Handlungen, mit einer gegebenen Person und einer bestimmten Situation verknüpft. Wir können diesem Zusammen-

hang nachspüren, die Entstehung des Entschlusses, die Ausführung der Tat deutlich machen — aber erst wenn wir unser Gefühl sprechen lassen, entsteht jene Mißbilligung, welche sie als moralisch verwerflich charakterisiert. Moralität ist Objekt des Gefühls. Wer sagt, eine Handlung oder ein Charakter sei lasterhaft, der will nichts anderes sagen, als daß er, vermöge der Einrichtung seiner Natur, ein Gefühl des Tadels oder Abneigung empfindet, wenn er sie sich vorstellt. Die Vernunft kann nur aufklärend und vorbereitend wirken. Die Tendenz mancher Handlungen, ihr wahrer Zusammenhang mit Wohl und Wehe, ist oft nicht leicht zu entdecken. Zweifel können entstehen; entgegengesetzte Interessen zusammentreffen, der Wert eines Verhaltens oft nur durch sehr subtile Erwägungen deutlich werden. Aber alle diese Leistungen der Vernunft reichen nicht hin, um eine moralische Verwerfung oder Billigung herbeizuführen. Nützlichkeit ist nur Tauglichkeit zu einem gewissen Zweck; und wäre uns der Zweck gänzlich gleichgültig, so würden wir dieselbe Gleichgültigkeit gegen die Mittel fühlen. Bei allen Untersuchungen des Verstandes oder der Vernunft folgern wir aus bekannten Umständen und Verhältnissen neue und unbekannte. Bei Entscheidungen in ethischen Dingen müssen alle Umstände und Verhältnisse zuvor bekannt sein und die Seele empfängt bei der Betrachtung des Ganzen einen neuen Eindruck der Neigung oder Abneigung, der Achtung oder Verachtung, der Billigung und des Tadels. Die Vernunft kann nur bei der Aufklärung aller Umstände und Motive hilfreich sein. Der entscheidende Ausspruch über Wert oder Unwert dagegen fällt schlechterdings außer ihr Bereich und kann nur das in Begriffe gefaßte Produkt einer Gefühlserregung sein. Alle Vernunft vermag nichts weiter, als Beziehungen zwischen den Dingen zu entdecken; im Werturteil dagegen kommt ein ganz neues Element hinzu, welches im Tatsächlichen nicht gegeben und nur durch die produktive Kraft des Gefühls zu erklären ist.

An manchen Stellen dieser Untersuchung[29] bedient sich Hume solcher Ausdrücke, die, indem sie für das Gefühl plaidieren, unmittelbar an seine Vorgänger Shaftesbury und Hutcheson erinnern und den Anschein geben, als wolle sich Hume

vollständig mit der von ihnen festgestellten Begründung des Sittlichen auf jenes zwischen der reinen Unmittelbarkeit des Gefühls und der Vernunft in der Mitte stehende Vermögen, das sie „moral sense“ nannten, begnügen. Man darf sich indessen dadurch nicht täuschen lassen. Bei genauerer Kenntnisnahme bemerkt man leicht, daß Hume die psychologische Analyse dieser Gefühlsentscheidungen und das Verständnis der Vorgänge, auf welchen das sittliche Urteil beruht, erheblich gefördert hat.

Wenn diese auf Gefühlen beruhen, so müssen sie (wie das Hume in seiner Affektenlehre festgestellt hat) je nach der größeren Nähe oder Ferne der Vorgänge wechseln. Es ist unmöglich, über die Tugenden eines vor vielleicht zweitausend Jahren in Griechenland lebenden Menschen das gleiche Vergnügen [30] zu empfinden, wie über die eines nahen Freundes und Bekannten; gleichwohl ist unbestreitbar, daß dies in der moralischen Wertschätzung keinen Unterschied macht, und unsere sittlichen Entscheidungen keineswegs den Fluktuationen unterliegen, welche auf alle Gefühle die größere oder geringere Nähe ihres Gegenstandes ausübt. Aehnlich ist der Fall, wenn wir den guten Eigenschaften eines Feindes Achtung und Bewunderung zollen, obwohl sie uns lästig und schädlich sind. Erfahrungen dieser Art scheinen es zu verbieten, sittliche Entscheidungen auf das wechselnde und durch das eigene Interesse viel zu sehr bestimmte Gefühl zu gründen, und ein anderes Vermögen zur Hervorbringung jener Stetigkeit und vernünftigen Allgemeinheit zu fordern, welche zum Wesen sittlicher Urteile gehört. Die Tatsache selbst hat Hume vollkommen zugegeben: nicht jedes Gefühl der Lust und Unlust, welches aus Charakteren und Handlungen entspringt, ist von der eigentümlichen Art, welche bewirkt, daß wir etwas loben oder tadeln. Und eben darum hat er die früher gegebenen Bestimmungen über die Gefühlsgrundlage des Sittlichen durch den wichtigen Zusatz ergänzt, daß das Gefühl, wodurch ein Charakter als moralisch gut oder böse bestimmt wird, bloß entsteht, wenn er ohne Beziehung auf unser besonderes und persönliches Interesse betrachtet und geprüft wird.

Wie ist aber etwas derartiges möglich, wenn (nach Humes

oben reproduzierter Darlegung) nicht der Verstand, sondern das Gefühl der letzte Grund aller ethischen Unterscheidungen ist? Wenn die Wirkungen von Eigenschaften und Handlungen uns ganz gleichgültig sind, weil sie unser Wohl und Wehe in gar keiner Weise berühren — wie sollen wir dann solche fernliegende Dinge zum Anlaß von Billigung und Mißbilligung machen oder gar uns von ihnen, vielleicht im Widerspruch zu einem starken Begehren, einer Leidenschaft, in Handlung versetzen lassen?

Diese Schwierigkeiten löst Hume durch Heranziehung des Prinzips der Sympathie,[31] welches schon in seiner Lehre von den Affekten eine hervorragende Rolle gespielt hatte. Dasselbe erscheint hier als Quelle und Korrektiv moralischer Entscheidungen in geläuterter Form, als sogenannte extensive Sympathie. An und für sich geht auch die einfache Sympathie nicht weiter, als daß wir Eigenschaften und Charaktere, die auf andere Menschen angenehm wirken, loben und billigen, soweit uns diese Wirkungen lebendig vor Augen treten, und ebenso entgegengesetzte verurteilen, soweit wir eine deutliche Vorstellung der Leiden und des Bösen haben, das sie zu bewirken vermögen. Also auch durch sie würde jene Veränderlichkeit in der Wertschätzung nicht ausgeschlossen sein, wenn wir nicht sehr bald durch Erfahrung dazu gelangten, unsere Gefühle oder wenigstens unsere Ausdrucksweise zu korrigieren, und, um beständigen Widerspruch zu vermeiden, von der Nähe oder Ferne des zu beurteilenden Charakters ganz abzusehen. Wir bilden gewisse allgemeine Gesichtspunkte aus, und lassen uns von ihnen leiten, welches auch unsere augenblickliche Stellung sein mag. Unsere Beurteilung von Charakteren beruht also auf den Wirkungen, welche sie auf ihre Umgebung ausüben, gleichviel ob diese Umgebungen uns bekannt oder fremd, Zeit- und Volksgenossen sind, oder nicht. Wir bewundern sittliche Eigenschaften auch da, wo die Umstände sie verhindern, zu ihrer vollen, wohltätigen Wirkung für andere zu gelangen; ja, wir sehen bei solchen allgemeinen Urteilen selbst über unser eigenes Interesse hinweg, und tadeln einen Gegner nicht, der uns in den Weg tritt, wo seine eigenen Interessen stark ins Spiel kommen.

Aehnliches findet bei den Wahrnehmungen aller Sinne statt und ohne das wäre in der Tat jeder Sprachgebrauch, jede Mitteilung an andere unmöglich. Zwar pflegen die Affekte sich solchen Korrekturen nicht immer zu fügen; aber dieselben sind doch hinreichend, um unsere allgemeinen Urteile zu regeln und werden allein berücksichtigt, wenn es sich um eine Entscheidung über das Sittliche handelt. Sie reichen in der Tat weiter, als unser praktisches Verhalten: so daß man nicht selten einen Gegensatz zwischen der extensiven Sympathie, wonach wir urteilen, und der beschränkten Großmut, womit wir handeln, wahrnehmen kann. Um unsere Affekte zu beherrschen, muß ein Gefühl uns im Herzen ergreifen; um unser Urteil zu bestimmen, braucht es nicht über die Phantasie hinauszugehen.

Den oben (S. 347) gegebenen Feststellungen über die Rolle der Vernunft im sittlichen Leben hat Hume durch diese Erörterung einen neuen bedeutsamen Gesichtspunkt hinzugefügt. Es bleibt die allgemeine affektive Grundlage des Sittlichen bestehen; aber zu Urteilen, zu Grundsätzen, können die Aussprüche des Gefühls nur durch die Verallgemeinerungen und Korrekturen werden, welche der Verstand, vergleichend und unterscheidend mit ihnen vornimmt.

Mit dieser Anwendung des Begriffes der Sympathie auf die Erklärung der sittlichen Erscheinungen und namentlich des in sittlichen Urteilen zu Tage tretenden universalistischen Charakters steht nun Hume in der Mitte einer für die Ausbildung der neueren ethischen Theorien höchst bedeutsamen Entwicklung, die mit Hutcheson anhebt und in Smith ihren Höhepunkt erreicht. Sein Vorgänger Hutcheson hatte der Sympathie wohl zu verschiedenen Malen [32] Erwähnung getan, aber sie nicht für ausreichend gehalten, um alle unsere wohlwollenden Neigungen zu erklären. Die Gründe, welche er geltend macht, sind großenteils eben die, welche Hume in der oben reproduzierten Auseinandersetzung anführt und zu widerlegen sucht.

Wenn Hutcheson auf den spezifischen Charakter der sittlichen Wahrnehmung hinausdrängt, und die sittliche Beschaffenheit einer Handlung oder eines Charakters unmittelbar erfaßt

haben will, so geht Hume in der Analyse noch weiter und sucht dies scheinbar unmittelbare Urteil wiederum auf seine Gründe zurückzuführen, indem er auf die Reflexion und die Ausbildung allgemeiner Regeln verweist, welche die Schwankungen unseres Mitgefühls verbessern.

Insbesondere stellt Hume das Vorhandensein eines Affekts der allgemeinen Menschenliebe, rein als solcher, unabhängig von persönlichen Eigenschaften, von irgend welchen geleisteten Diensten oder vorhandenen persönlichen Beziehungen, in Abrede. In schroffem Gegensatz zu Hutcheson bildet bei ihm das Selbstische in der durch Heranziehung der Sympathie gemilderten und brauchbar gemachten Form die Grundlage seiner Theorie. Nicht ohne Einschränkung allerdings; denn in dieser Frage drückt sich die spätere Bearbeitung der „Inquiry" weit zurückhaltender aus, und ohne den Standpunkt der früheren Abhandlung zu verlassen (denn in einer glänzenden, und mit einer Reihe der feinsten Beobachtungen ausgestatteten Darstellung führt sie die Macht der Sympathie über das menschliche Gemüt vor), betont sie ohne Frage das natürliche Wohlwollen des Menschen gegen seinesgleichen viel stärker, als diese, die dafür die Sympathie viel mehr in den Vordergrund gerückt hatte. Manche Aeußerungen der späteren Bearbeitung klingen fast geradezu polemisch gegen Humes eigene Sätze in dem früheren Werke;[33] ja ein neuerer Darsteller rechnet diesen Abschnitt geradezu dem Vorzüglichsten bei, was die gesamte Litteratur über diesen Gegenstand aufzuweisen habe, und meint, daß derselbe alle späteren Versuche, das selbstische System wieder in Ansehen zu setzen, wie insbesondere den des Helvetius, hätte unmöglich machen sollen. Dieses Schwanken in Humes Ansichten ist für eine letzte Entscheidung der schwierigen Frage, welche psychologischen Elemente im Menschen angenommen werden müssen, um die Erscheinungen des ethischen Lebens zu erklären, von großer Wichtigkeit.

Es betrifft eine Kardinalfrage aller Ethik zu entscheiden, ob Humes erste Erklärung gelungen ist, oder vielmehr ob seine Erklärung nicht bloß den von ihm aufgefaßten und hingestellten Tatbestand begreiflich macht, sondern ob diese Formulierung des Tatsächlichen selbst auch der vollen objek-

tiven und erfahrungsmäßigen Wirklichkeit des Sittlichen gerecht werde und daher auch seine Erklärung eine allgemeine und widerspruchslose Gültigkeit beanspruchen könne. Ist wirklich der durch Sympathie unserem Gefühle vermittelte und durch Reflexion auf den jeweiligen Standpunkt, sowie durch allgemeine Regeln geklärte Eindruck des Nützlichen und Angenehmen der einzige und letzte Grund unserer sittlichen Billigung? Ist insbesondere, wie das Hume durch eine lange und eingehende Untersuchung zu zeigen sich bemüht hat, bei den von seinen Vorgängern als das Sittliche par excellence bezeichneten sozialen Tugenden lediglich dieses vermittelte und gewissermaßen rationalisierte Gefühl ihrer Nützlichkeit, worauf ihre sittliche Beurteilung und ihre Ausbildung im Gemüte beruht? Dies läßt sich mit Recht in Zweifel ziehen und dies hat Hume zum Teil selbst in seiner späteren Bearbeitung getan. „Denn wenn auch in der Tat die Sympathie mit anderer Wohl, das als die Folge einer Handlung oder Eigenschaft erkannt wird, ganz allein hinreichen würde, uns zu bestimmen, diese glückbringenden Potenzen ihrem Gegenteil überhaupt vorzuziehen und ihnen Beifall zu geben, so läßt sich doch leugnen, daß diese relativ schwachen Gemütsbewegungen allein die zureichende Ursache der so machtvollen moralischen Affektionen sein können, Affektionen, die sich auch in solchen Fällen äußern, wo kein Gedanke an die Folgen einer Handlung oder Eigenschaft im Menschen aufsteigt." Es sind im wesentlichen die Einwendungen von Adam Smith gegen Humes Theorie, welche Gizycki an der eben angeführten Stelle formuliert.[34] Denn jener hat in der Tat ebenso an Hume angeknüpft, wie dieser seinerseits Hutcheson weiterbildete und gewisse Einseitigkeiten Humes in dessen Ableitung der sozialen Tugenden durch Wiederaufnahme einiger schon von Shaftesbury gegebener Andeutungen auf das glücklichste ergänzt. In welcher Weise, wird sogleich unten näher darzustellen sein.

3. Ursprung der Rechtsbegriffe

Eine ähnliche Wendung Humes wie hinsichtlich des Ursprungs der sittlichen Urteile überhaupt, läßt sich auch beob-

achten bei seiner Ableitung der Rechtsbegriffe, welche er, wohl kaum mit genügenden Gründen, von dem übrigen Gebiete des Sittlichen trennt. Seinem ursprünglichen Grundgedanken nach steht Hume in dieser Frage den Häuptern des ethischen Nominalismus, den Hobbes und Locke viel näher, als seinen unmittelbaren geschichtlichen Vorgängern, Shaftesbury und dessen ganzer Schule. Wenn Hobbes das Gemachte und Gewordene in Recht und Gerechtigkeit so schroff hervorgehoben hatte, daß beinahe der Wechselbegriff „willkürlich" dafür substituiert werden konnte, so war von der gegen ihn sich erhebenden Reaktion dafür umso ausschließlicher das Natürliche geltend gemacht worden. Wie Hume sich zu der Frage verhalte, scheint der Gegensatz deutlich genug zu verraten, in welchen er die Gerechtigkeit zu den „natürlichen" Tugenden stellt. Allein die Fassung, in welcher er seine Anschauung vorträgt, ist bereits erheblich gemildert und zeigt deutlich, daß die Theorie des ethischen Realismus, wenn sie ihn auch nicht zu überzeugen vermocht hatte, doch keineswegs ohne Einfluß auf ihn geblieben war.[35] Nur in einem ganz bestimmten Sinne will er der Gerechtigkeit das Prädikat natürlich absprechen, während doch, von anderer Seite betrachtet, keine Tugend natürlicher sei, als eben sie. Der Mensch ist erfinderisch; und wenn eine Erfindung so naheliegend und so absolut notwendig ist, wie die der Gerechtigkeit, kann man sie mit Recht ebenso natürlich heißen, als irgend etwas, das unmittelbar aus ursprünglichen Prinzipien ohne Dazwischentreten von Reflexion hervorgeht. Man kann darum die Regeln der Gerechtigkeit zwar künstlich, aber man darf sie nicht willkürlich nennen; vielmehr lassen sie sich geradezu als „Naturgesetze" bezeichnen, wenn man unter natürlich eben das versteht, was einer Gattung eigen und von ihr unabtrennbar ist.[36]

Das eigentliche Räsonement Humes ist das folgende: Alles Ethische muß im letzten Grunde auf einem Gefühle beruhen; für die Gerechtigkeit läßt sich eine solche Gefühlsgrundlage nicht nachweisen; denn soweit bloß unsere Gefühle ins Spiel kommen, sind wir durchaus parteiisch für uns selbst und die uns zunächst Stehenden; eine Korrektur derselben kann also nicht durch das Gefühl, die natürliche Grundlage des Ethischen,

erfolgen, ist darum insoferne künstlich. Oder, wie es Hume zusammenfassend ausdrückt: die Natur schafft durch Verstand und Urteilskraft ein Mittel gegen die Uebelstände und Unbequemlichkeiten, welche sich für die Menschheit notwendig aus dem Zusammentreffen gewisser geistiger Eigenschaften mit gewissen Verhältnissen der äußeren Welt ergeben. Diese Eigenschaften sind Selbstsucht und beschränkter Edelmut, das heißt, jenes rein persönliche Wohlwollen, welches nicht weiter greift als auf Personen, die wir lieben, die uns irgendwie angenehm und förderlich sind; die äußeren Verhältnisse sind die Leichtigkeit des Besitzwechsels verbunden mit der Spärlichkeit des von Natur Vorhandenen im Verhältnis zu den Wünschen und Bedürfnissen des Menschen. Dies, meint Hume, müsse festgehalten werden, als die wahre und eigentliche Situation des Menschen vom Beginne seiner Entwicklung an und sie schließe jene doppelte Fiktion des Naturzustandes und des goldenen Zeitalters gleichmäßig aus. Daß ersterer niemals wirklich gewesen sein könne, betont Hume auf das nachdrücklichste. Es sei nicht anzunehmen, daß ein solches Verhältnis der Menschen zueinander nur so lange gedauert habe, um den Namen eines Zustandes zu verdienen. Denn jeglicher gehöre doch mindestens einer Gesellschaft, der der Familie an und lerne von seinen Eltern einige Regeln des Betragens; und ebenso müsse jeder Vater die Anfänge der Gerechtigkeit üben, um den Frieden zwischen seinen Kindern zu erhalten. Dagegen gesteht Hume dieser Fiktion als einer philosophischen Hypothese zum Zwecke des Experiments volle Berechtigung zu.

Ganz ähnliche Dienste leistet auch die Fiktion des goldenen Zeitalters. Sie belehrt uns über den Ursprung der Gerechtigkeit gewissermaßen von der anderen Seite her, indem sie zeigt, daß dieselbe unmöglich und überflüssig wäre, wenn jeder Mensch auf alle übrigen zarte Rücksicht nähme, oder die Natur in ausreichender Weise für alle unsere Wünsche und Bedürfnisse gesorgt hätte.

Danach läßt sich nun die Quelle genauer bestimmen, aus welcher die Regeln der Gerechtigkeit stammen. Wenn auch sie nur auf einem Gefühle beruhen können, das Wohlwollen aber, welches der Mensch Fremden entgegenbringt, viel zu

schwach ist, um eine solche Grundlage abgeben zu können, so kann die Lenkung unserer Selbstsucht durch keinen anderen Affekt vorgenommen werden, als durch diese selbst, vermöge einer Aenderung ihres Zieles. Diese Aenderung aber muß bei dem geringsten Nachdenken notwendig eintreten, da es evident ist, daß unser Egoismus durch eine gewisse Einschränkung weit mehr gewinnt, als wenn wir ihm völlig die Zügel schießen lassen, und daß wir beim Bestehen der Gesellschaft es weit leichter haben, Güter zu erwerben, als in der einsamen und verlassenen Lage, die sich bei allgemeiner Zügellosigkeit und Gewalttätigkeit für den Einzelnen notwendig ergibt.

Niemand wird verkennen, wie nahe sich diese Ableitung der Gerechtigkeit aus dem Einflusse der Urteilskraft auf die Affekte, in dem oben von Hume festgesetzten Sinne, mit seiner Erklärung der sittlichen Urteile überhaupt aus extensiver Sympathie berührt: ein Beweis für die Einheitlichkeit von Humes Anschauung und zugleich eine Illustration des Sinnes, in welchem seine Erklärung der Gerechtigkeit als eines „Kunstproduktes" zu nehmen ist, da ja demnach alles Sittliche der unmittelbaren Natürlichkeit der Affekte gegenüber als künstlich zu bezeichnen wäre. Alle Hauptmomente von Humes Erklärung des Sittlichen finden sich auch hier wieder, und zwar zum Teil noch deutlicher ausgeprägt. Die Fundamentalunterscheidung zwischen Gut und Böse durch das Gefühl des Nützlichen und Angenehmen, vermittelt durch Sympathie, geklärt durch Reflexion und allgemeine Regeln der Anwendung. Wie sehr sich Hume von einseitiger Schroffheit fernzuhalten bemüht war, zeigt nichts besser, als seine Erörterung der Frage, wie weit es möglich sei, das Gefühl für Sittlichkeit und Recht anzuerziehen in der Abhandlung über die menschliche Natur,[37] also derselben Schrift, in welcher der Ursprung der Gerechtigkeit als in gewissem Sinne künstlich hingestellt worden war. Hier wird doch sehr scharf die Grenze bezeichnet, bis wohin die äußere Einwirkung zu reichen im stande ist. Es unterliege keinem Zweifel, daß die Entwicklung des Rechtsgefühls durch Staatskunst gefördert werden könne; aber es sei ebenso gewiß, daß die Möglichkeit dieses Einflusses von manchen Schriftstellern übertrieben worden sei. Unter diesen Schrift-

stellern haben wir uns zweifellos in erster Linie Hobbes und den auch hier, wie in anderen Punkten, von Hume gewissermaßen im voraus kritisierten Helvetius zu denken. Staatskunst, sagt Hume, vermag wohl die Natur in der Hervorbringung gewisser Gefühle zu unterstützen, ja sie mag in einem besonderen Falle sogar allein ausreichen, um eine Handlung lobenswert erscheinen zu lassen; aber unmöglich kann sie den Unterschied zwischen Tugend und Laster, zwischen Recht und Unrecht schaffen. Denn wäre nicht von Natur eine Grundlage für denselben gegeben, so würden alle Ausdrücke, die denselben zu bezeichnen pflegen, vollkommen unverständlich sein, und sich mit ihnen ebensowenig Sinn verbinden lassen, als mit Worten einer ganz fremden Sprache. Ganz ähnlich verhält es sich auch mit der häuslichen Erziehung. Da diese sich bestrebt, den Kindern von frühester Jugend an die Grundsätze der Sittlichkeit und Rechtlichkeit beizubringen, und ihnen die Beobachtung der Regeln, welche die Gesellschaft aufrecht halten, als ehrenvoll und lobenswert, die Verletzung als gemein und schändlich hinzustellen, so fassen diese Gefühle so feste Wurzeln im jugendlichen Geiste, daß sie kaum noch von den wesentlichsten Prinzipien und ursprünglichsten Anlagen unserer Konstitution zu unterscheiden sind. Darum ist auch namentlich die Gerechtigkeit weder etwas von außen her willkürlich Gemachtes, noch etwas von Anfang an Fertiges; sie wächst in und mit der Entwicklung der Gesellschaft heran, durch die immer mehr sich verwickelnden Verhältnisse, durch staatliche Autorität, durch häusliche Zucht, durch fortgeerbte Tradition und Erziehung.[38]

Mit völliger Bestimmtheit hat Hume, der große Historiker, die Täuschungen durchschaut, welche den ethischen und naturrechtlichen Theorien von der Ewigkeit und Unveränderlichkeit des Rechts und der Moral zu Grunde lagen — Gedanken, die fast ausnahmslos entweder bestimmte geschichtliche Erkenntnisse und Imperative zur Höhe von Weltgesetzen erhoben, oder so weit gegriffene Allgemeinheiten aufstellten, daß sie sich aller Diskussion entzogen. Recht und Sitte sind keine metaphysischen Wesenheiten, die sich in der Menschheit nur mehr oder weniger deutlich reflektieren, aber als solche durch

die menschliche Entwicklung nicht abgeändert werden können. Sie sind vielmehr Produkte des Wechsellebens zwischen dem Einzelnen und der Gesellschaft, aus der allgemeinen psychischen Anlage des Menschen und den Bedürfnissen der Gemeinschaft sich ergebend — wechselnd soweit eben die Bedürfnisse und die Gestaltungen des gesellschaftlichen Lebens sich verändern, bleibend, soweit eben der Mensch als solcher und in gewissen Grenzen sein Verhältnis zur Gesellschaft immer die nämlichen sind. Die Verteidiger der bleibenden, allgemein gültigen Grundlage von Sitte und Recht sind nicht ganz im Irrtum: es gibt eine solche in den Prinzipien der Sympathie und der allgemeinen Wohlfahrt, welche zu allen Zeiten und in allen Zonen die Wertschätzung der Individuen in der Gesellschaft, die Regelung des Praktischen, bestimmt. Aber auch die Vertreter der Diversität in Sitten- und Rechtsbestimmungen, der Veränderlichkeit der Schätzungen, der beständig vor sich gehenden Entwicklung, sind im Rechte. Denn in dem Maße, als sich die politischen und sozialen Einrichtungen ändern, in dem Maße, als sich das Denken der Menschen und die Kultur umgestaltet, müssen auch die Kriterien sich ändern, nach denen das der allgemeinen Wohlfahrt Zuträgliche bestimmt wird.

4. Das Verhältnis zwischen Sittlichkeit und Religion

Es versteht sich nach den Voraussetzungen von Humes Philosophie und seiner ganzen Anschauungsweise von selbst, daß er noch entschiedener als seine Vorgänger die Religion vom Sittlichen scheidet, und ihre Wirkungen auf ethischem Gebiete überwiegend nur als passionelle Störungen des ruhigen, praktischen Verstandes auffaßt. Es hängt dies zunächst damit zusammen, daß der bei Shaftesbury und Hutcheson festbegründete Theismus bei ihm durch einen ausgesprochen skeptischen Standpunkt in allen Fragen der natürlichen Theologie verdrängt worden ist. Freilich wird am Schlusse der „Gespräche über die natürliche Religion“ ein spekulativer Theismus als das wahrscheinlichste Ergebnis proklamiert, und auf die Erhebung und Beruhigung hingewiesen, welche aus dieser

Anschauung hervorgehe. Es klingt also hier noch einmal der Gedanke an, welchen Shaftesbury und Hutcheson ausgesprochen hatten. Aber bei Hume wird diese theistische Gottesvorstellung durch zwei Umstände um jegliche Wirksamkeit gebracht. Zunächst ist sie, trotz aller mit Humes theoretischem Standpunkte eigentlich unvereinbaren Hinneigung zu ihr, welche an vielen Stellen[39] hervortritt, doch bei ihm zu sehr von Zweifeln aller Art durchätzt, als daß er ihr einen wirklich bedeutenden ethischen Einfluß einzuräumen vermöchte. Steht doch an der bereits zitierten Stelle jener lebendigeren theistischen Ueberzeugung die Anschauung gegenüber,[40] daß sich das ganze Resultat der natürlichen Theologie schließlich in den einen, weder völlig gewissen, noch weiter zu bestimmenden Satz auflöse: es habe das ordnende Prinzip des Universums wahrscheinlich einige entfernte Aehnlichkeit mit der menschlichen Vernunft — ein Satz, der ausdrücklich als außer aller Beziehung zum menschlichen Leben, seinem Tun und Lassen, bezeichnet wird. Hierzu kommt dann noch ein zweites Moment: die außerordentlich geringe Meinung nämlich, welche Hume von allen Volksreligionen hat.[41] Und diese Umstände bestimmen seine Schätzung des sittlichen Wertes der Religion. Ausgedrückt in einem einfachen Dilemma ergibt sie ein völlig verneinendes Fazit. Der selbständig denkende Mensch bedarf religiöser Motive nicht, um sittlich gut zu handeln, und soweit dieselben überhaupt irgend welchen Wert haben, fallen sie mit sittlichen Motiven schlechthin zusammen. Der gewöhnliche Mensch bedürfte wohl einer Verstärkung derselben; aber das Unglück ist, daß er nun wiederum unempfänglich ist für so reine religiöse Vorstellungen, welche die Sittlichkeit als das einzige Mittel, Gott zu gefallen, kennen lehren, und daß so die letzten Dinge ärger werden, als die ersten.

Und selbst da, wo Aberglaube und Fanatismus nicht in direkten Gegensatz zur Sittlichkeit treten, muß die Religion durch Ablenkung des menschlichen Strebens von seinem eigentlichen Ziele, durch Aufstellung neuer, kleinlicher Verdienste, durch eine falsche und verkehrte Verteilung von Achtung und Mißachtung, die verderblichsten Folgen mit sich bringen und die Wirksamkeit der natürlichen Motive des sittlichen Han-

delns, der Gerechtigkeit und Menschlichkeit, außerordentlich schwächen.[42]

Es bleibt also bei dem Endergebnis: Die Religion ist entweder rein, dann fällt sie ihrer praktischen Seite nach mit der Sittlichkeit zusammen; oder sie vermischt sich, wie das beim Volke unausbleiblich ist, mit abergläubischen Vorstellungen, so ist ihr Vorhandensein für die Sittlichkeit schlimmer, als wenn sie ganz fehlte.

Mit diesen Anschauungen über den sittlichen Wert der Religion steht Hume in scharfem Gegensatze zu seinem Vorgänger Hutcheson wie zu seinem Nachfolger Smith. Mit Shaftesburys Anschauungen berührt sich die Lehre Humes am nächsten. Beide haben an der Religion als konkreter geschichtlicher Erscheinung in erster Linie das Irrationale, Unschöne, Verkehrte und Unsittliche gesehen, und wie einseitig diese Beobachtungen in mancher Hinsicht sein mögen, so schlagend ist ihre Richtigkeit in den positiven Nachweisen, die sie enthalten. Niemand, der über das Verhältnis beider Lebensmächte zueinander ins klare zu kommen wünscht, wird sich einer ernstlichen Beherzigung dieser Tatsachen entschlagen dürfen, ohne sich der Gefahr eines bloß abstrakten Theoretisierens oder einer naiven Schönfärberei auszusetzen — nicht zu reden von dem schlimmen Verdachte, es überhaupt nicht ehrlich zu meinen, und als ein verkappter Parteigänger der Kirche zu fungieren. Die notwendigen Ergänzungen, welche die Aufklärungstheorien erfahren mußten, um die Wirklichkeit nicht in einseitiger Verzerrung erscheinen zu lassen, werden in einem späteren Teile dieser Schrift zur Darstellung kommen müssen. Hier mag es verstattet sein, daran zu erinnern, daß wir manchen guten Grund haben, auch den Theorien des 18. Jahrhunderts noch ernste Aufmerksamkeit zu widmen. Vor der Fülle liebevollen Verständnisses, welches das 19. Jahrhundert den Kirchen und den Religionen, dem „Mittelalter“, in vielfachem Sinne entgegengebracht hat, haben sie angefangen, uns wieder über den Kopf zu wachsen und es wäre wahrlich nicht gut, den Kampf des 18. Jahrhunderts noch einmal ausfechten zu müssen.

Im allerschärfsten Gegensatze steht Hume zu jener theo-

logischen Utilitätsmoral, wie sie von den englischen Universitäten auf Lockes Philosophie gepfropft wurde und in Paley ihren klassischen Vertreter fand. Die nächste Gesinnungsgenossenschaft aber verbindet ihn mit den französischen Denkern. Bayles Stimme glaubt man aus manchen Erörterungen Humes über den sittlichen Wert der Religion unmittelbar wiederklingen zu hören, und diese selbst finden sich fast bis auf den Wortlaut wieder in dem, was später Helvetius über den gleichen Gegenstand gesagt hat.

---

3. Abschnitt

Adam Smith

1. Ausgangspunkt

Wenige Jahre nach dem Erscheinen des Werkes, in welchem Hume seine ethische Theorie in zweiter Bearbeitung niedergelegt hatte, trat sein Landsmann Adam Smith[43] mit einem neuen Versuche hervor, welcher die allgemeine Stellung des Verfassers schon durch den Titel: „Theorie der sittlichen Gefühle" ankündigte. Schon bei Hume war uns vielfach das Bestreben entgegengetreten, zwischen den Einseitigkeiten früherer Auffassungen zu vermitteln. Auf diesem Wege ist ihm Adam Smith gefolgt, und mit klarer Ueberschau der vor ihm liegenden Forschung und bewußtem Anknüpfen an die Resultate derselben hat er namentlich die Theorie Humes in einigen wichtigen Stücken ergänzt und weitergeführt.

Die Ueberschau[44] der vorangegangenen Leistungen auf dem Gebiete der Ethik leitet er mit einer Feststellung der beiden Hauptpunkte ein, auf welche sich jede ethische Doktrin vorzugsweise zu richten haben wird. Ihre klare, begriffliche Unterscheidung zum ersten Male bestimmt ausgesprochen und als Einteilungsgrund verwendet zu haben, ist ein nicht gering zu schätzendes Verdienst. Es ist das erstens die Gewinnung der Tatsachen des ethischen Bewußtseins, die Frage: Worin besteht das sittlich Gute, welche Stimmung des Gemüts und

welche Richtung des Handelns lassen uns einen Charakter ausgezeichnet und rühmenswert erscheinen? Hierzu kommt zweitens die Frage: Wie entsteht die sittliche Beurteilung, d. h. durch welche Kraft oder Fähigkeit unseres Geistes geschieht es, daß wir eine bestimmte Art des Tuns einer andern vorziehen, die eine Recht, die andere Unrecht nennen? Jede dieser Fundamentalfragen hat im Laufe der geschichtlichen Entwicklung verschiedene Beantwortungen erfahren, die unter sich korrespondieren und einen vollständigen Schematismus der ethischen Systeme geben. Man bezeichnet nämlich als das Kriterium des Sittlichen entweder die Angemessenheit und Schicklichkeit, oder die Klugheit, oder das uninteressierte Wohlwollen, und leitet dementsprechend das sittliche Urteilen und Handeln entweder aus der Vernunft, oder aus der Selbstliebe, oder aus einem unmittelbaren Gefühle ab.

Die Erörterung der sich so ergebenden verschiedenen Formen der Ethik durch Smith ist ein Meisterstück wahrhaft produktiver Kritik: reich an feinen und treffenden Bemerkungen und dabei von wundervoller Unparteilichkeit in dem Bestreben, alle diese Theorien als in gewissem Sinne berechtigte Hervorkehrungen einer bestimmten Seite des Realen zu würdigen. Allen aber haftet eine gewisse Einseitigkeit oder Uebertreibung an: das Kriterium der Angemessenheit und Klugheit würde das Gebiet des Sittlichen über Erfahrung und Gebühr erweitern, das des uninteressierten Wohlwollens dagegen zu sehr verengern; Vernunft oder Egoismus allein als Quelle des Sittlichen gedacht, die Tatsachen des sittlichen Lebens nicht genügend zu erklären im stande sein, während auch die Annahme eines spezifischen sittlichen Gefühls sich in Widersprüche verwickelt.

Soll man das Ergebnis dieser kritischen Ueberschau zusammenfassend ausdrücken, so ließe sich dasselbe etwa so formulieren: Um eine mit dem vollständig und allseitig erfaßten Tatbestand der sittlichen Erfahrung vollkommen übereinstimmende Theorie der ethischen Phänomene zu erhalten, hat man in Bezug auf das Wesen des Sittlichen die Gesichtspunkte der Angemessenheit und Nützlichkeit, in Bezug auf den Ursprung desselben Vernunft, d. h. die Ausbildung all-

gemeiner Regeln, und Gefühl, d. h. sympathetisches Nachempfinden, in Einklang zu bringen.

Mit dieser Formulierung der Aufgabe ist, wie nach dem vorhergehenden leicht ersichtlich, die engste Anknüpfung an Hume von selbst gegeben, zugleich aber auch die Richtung angedeutet, in welcher sich die Weiterentwicklung seiner Theorie zu bewegen hatte.

2. Die sittliche Beurteilung Anderer

Man wird sich erinnern, welche Mühe es Hume gekostet hatte, den spezifischen Charakter der sittlichen Werturteile festzuhalten[45] und sie aus der zu großen Nähe alles dessen, was sonst Gegenstand des Gefallens sein kann, auszusondern. Diesen Mangel in der Humeschen Begriffsbestimmung hat Smith mit Schärfe erfaßt und an verschiedenen Stellen in der Weise bezeichnet, daß er betont, die sittliche Billigung könne unmöglich ein Gefühl derselben Art sein, wie jenes, womit wir etwa ein wohlangelegtes Gebäude oder eine gut arbeitende Maschine betrachten. Zwar ist Smith weit entfernt, dieser Anschauung alle Gültigkeit abzusprechen: die Nützlichkeit spielt wirklich eine große Rolle in unseren Gefühlen der Billigung oder Mißbilligung; aber gleichwohl sind dieselben nach Ursprung und Wesen von der Wahrnehmung des Nutzens oder Schadens verschieden. Nur bei einer abstrakten Anschauungsweise kann letztere als der eigentliche Entscheidungsgrund für die Beurteilung angesehen werden. Sieht man aber schärfer auf den einzelnen Fall, so wird man gewahr, daß unsere Billigung oder Mißbilligung aus einer weit ursprünglicheren Quelle fließt. Nicht der Nutzen oder Schaden, den die betreffenden Eigenschaften ganz im allgemeinen zu stiften vermögen, und nicht eine ebenso unbestimmte Sympathie mit Erfolgen ist es, was unser Urteil leitet; sondern in jedem einzelnen Falle bemerken wir vollkommen deutlich die Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung unserer eigenen Gefühle sowohl mit denen des Handelnden als mit denen des Leidenden und nur aus dem Zusammenwirken dieser doppelten Gefühlsrichtung entsteht die spezifisch ethische Be-

urteilung, im Gegensatz zu reinen Nützlichkeits- und Erfolgsschätzungen.

Dies ist es, was Hume übersehen hatte und was es ihm so schwer machte, die spezifische Energie der sittlichen Gefühle klarzustellen und festzuhalten; zugleich ein deutlicher Fingerzeig, wo die eigentliche Quelle der sittlichen Beurteilung zu suchen sei.

Der psychologische Vorgang, durch welchen ein sittliches Urteil zu stande kommt, ist keineswegs so einfach, wie Hume ihn darstellt.[46] Jedes sittliche Werturteil über eine Tat enthält vielmehr zwei verschiedene Bestimmungen in sich.[47]

Es genügt nicht, mit der Freude und Dankbarkeit derjenigen zu sympathisieren, denen sie zu gute kommt, sondern wir müssen auch alle die Motive, welche den Handelnden bestimmt haben, uns anzueignen und zu billigen im stande sein, um jene erste Sympathie rein empfinden und die Handlung wirklich gut finden zu können. Umgekehrt wird uns eine Handlung keineswegs schon dann unsittlich erscheinen, wenn jemand sich durch dieselbe verletzt oder geschädigt fühlt, sondern erst dann, wenn wir den Motiven des Handelnden alle Zustimmung versagen müssen,[48] indem wir mit dem Unwillen des von ihr Betroffenen sympathisieren.

Frägt man also nach der Quelle unserer sittlichen Urteile, so kann die Antwort nur folgendermaßen lauten: Sie ruhen auf den Gefühlen der Dankbarkeit und des Ahndungstriebes, als Gestaltungen eines allgemeinen Vergeltungstriebes, und in ihrer durch Sympathie uns vermittelten Form.[49]

Die Sympathie ist für Smith wie für Hume ursprünglich in der menschlichen Natur begründet und aus keinen psychischen Antezedentien ableitbar. Sie ist eine Grundkraft unseres Wesens, durch welche unter Menschen ein moralischer Verkehr möglich wird. Sie erstreckt sich aber für Smith weiter als für Hume und bildet nicht nur die Gemütszustände des von einer Handlung Betroffenen, sondern auch die Gemütszustände des Handelnden selber nach. Der Vergeltungstrieb erscheint bei Smith neben der Sympathie als die wichtigste psychische Grundlage des sittlichen Lebens, als ein vor aller Reflexion mit der Sicherheit des Instinkts wirkender Mechanis-

mus von der größten teleologischen Bedeutung für das Wohl des einzelnen wie das der Gesamtheit.

Dies ist ohne Frage eine außerordentlich wichtige Ergänzung der Theorie Humes. Wir haben hier nicht nur eine psychologisch vertiefte Erklärung des Hergangs beim Zustandekommen sittlicher Urteile, sondern namentlich auch die Beseitigung eines Mangels der Humeschen Theorie: daß sie nämlich gerade das in eminentem Sinne Ethische, die Gesinnung, zu sehr hinter den äußerlichen Erfolg hatte zurücktreten lassen. Nicht als ob Hume das völlig übersehen hätte. Wir haben oben an die Spitze seiner Theorie einen Satz gestellt, wo er unzweideutig und mit Nachdruck die Motive als den eigentlichen Gegenstand der sittlichen Beurteilung bezeichnet; aber es war eine natürliche Folge seines Utilitätsprinzips gewesen, daß die Frage nach den Motiven an zweite Stelle gerückt wurde und die nach den Wirkungen in den Vordergrund trat. Smith faßt nun diesen wichtigen Punkt scharf ins Auge: indem er betont, daß ohne Sympathie mit den Motiven des Handelnden kein sittliches Urteil möglich sei, hat er die Auffassung der bloßen „moral of consequences" beseitigt und einen wichtigen, vielfach vernachlässigten Bestandteil des sittlichen Bewußtseins wieder in sein Recht eingesetzt.

Diese Theorie ist nun von besonderer Wichtigkeit als eine Korrektur der Lehre Humes vom Ursprung der Gerechtigkeit, welcher von ihm eine Ausnahmestellung unter den ethischen Phänomenen angewiesen worden war. Hume hatte, wie früher nachgewiesen worden ist, vergeblich nach einer Gefühlsgrundlage für die Gerechtigkeit gesucht, und hauptsächlich darum dieselbe für eine zwar aus natürlichen Verhältnissen mit Notwendigkeit sich ergebende, aber doch vermittelte Veranstaltung erklärt. Dieser Schwierigkeit der Humeschen Theorie wird nun durch Smith abgeholfen: in dem natürlichen, mit dem menschlichen Wesen aufs engste verknüpften Vergeltungstriebe, auf welchen schon Shaftesbury [50] gelegentlich aufmerksam gemacht hatte, ist eine solche Gefühlsgrundlage für die Gerechtigkeit gewonnen, viel unmittelbarer und energischer wirkend, als die kühle und verstandesmäßig berechnende Messung

des Schadens, den ein Bruch der Rechtsordnung für den Bestand der Gesellschaft haben müßte. Es ist eine außerordentlich feine und gerade bei einem Denker des 18. Jahrhunderts überraschende Bemerkung, wenn Smith darauf aufmerksam macht,[51] daß man bei Betrachtung geistiger Vorgänge so leicht in einen Fehler verfalle, der bei Erscheinungen der äußeren Natur leichter vermieden werde: nämlich die wirkende Ursache mit der Zweckursache zu verwechseln. Wenn wir durch natürliche Prinzipien dazu geführt werden, Zwecke zu fördern, die eine erleuchtete Vernunft gutheißen würde, so sind wir leicht geneigt, die Gefühle und Handlungen, wodurch wir dies zu stande bringen, der Vernunft als ihrer bewirkenden Ursache zuzuschreiben und für unsere eigene Weisheit auszugeben, was in Wahrheit die Weisheit Gottes oder die Anordnung der Natur ist. So verhält es sich mit der Ausbildung des Systems menschlicher Gerechtigkeit. Da ohne eine gewisse Beobachtung desselben keine gesellschaftliche Vereinigung möglich wäre, und da der Mensch, ganz abgesehen von seinen sozialen Neigungen als solchen, bei einigem Nachdenken bemerken muß, daß sein persönliches Interesse mit dem Gedeihen der Gesellschaft eng verknüpft ist, so hat man diese sich von selbst aufdrängende Notwendigkeit für den Grund gehalten, weshalb wir die Erzwingung der Gerechtigkeit vermittels der Bestrafung ihrer Verächter billigen. Diese Ableitung hat auch in der Tat viel Richtiges: es gibt Fälle genug, in welchen wir unser natürliches Gefühl für die Angemessenheit einer Bestrafung durch eine Reflexion auf die notwendigen Fordefungen gesellschaftlichen Zusammenlebens verstärken, oder die Gültigkeit gewisser allgemeiner Regeln durch den Hinweis auf ihre Notwendigkeit erläutern müssen. Allein solche allgemeine Nützlichkeitsbetrachtungen bilden doch nicht eigentlich die Grundlage für unser Rechtsgefühl. Dieses wurzelt in jenem allgemeinen Vergeltungstrieb in seinem Zusammenwirken mit der Sympathie, von welchem oben schon die Rede war. Wie Dankbarkeit unmittelbar gefällt, so auch Bestrafung, als Rückschlag gegen verübte Bosheit. Wenige Menschen haben in der Regel über die Notwendigkeit der Gerechtigkeit für den Bestand der Gesellschaft nachgedacht,

wie klar dieselbe übrigens auch zu Tage liegen mag; aber alle Menschen, selbst die törichtesten und gedankenlosesten, verabscheuen Betrug, Treulosigkeit und Ungerechtigkeit. Das Interesse, welches wir tatsächlich an dem Schicksal Einzelner nehmen, entspringt nicht aus unserer Sorge um die Gesellschaft; sondern umgekehrt, unser Interesse für die Gesellschaft setzt sich zusammen aus vielen einzelnen Rücksichten, die wir auf ihre einzelnen Glieder nehmen. Allerdings gibt es Fälle (es gehören hierher alle jene, wo es sich darum handelt, ein sog. Exempel zu statuieren), wo wir strafen und die Strafe billigen, lediglich aus Rücksicht auf die allgemeinen Interessen der Gesellschaft, deren Bestand wir auf keine andere Weise sichern zu können glauben. Aber das ganz verschiedene Gefühl, welches derartige Fälle und solche, in denen es sich um wirkliche Wiedervergeltung handelt, zu begleiten pflegt, ist der deutlichste Beweis, daß der Grund in beiden Fällen nicht der gleiche ist und die abstrakte Rücksicht auf das Wohl des Ganzen keineswegs der ursprünglichste Grund unserer sittlichen Beurteilung sein kann.

Worauf nun die Sympathie mit den Motiven des Handelnden beruhe, dafür gibt Smith schlechterdings kein allgemeines Kriterium an; das muß eben in jedem einzelnen Falle zunächst jeder an sich selbst versuchen.

Da jeder mit dem sympathetischen Vermögen ausgerüstet ist und den Vergleich zwischen den Gefühlen eines andern und seinen eigenen vollziehen kann, so werden sich Werturteile von selbst ergeben, und die im wesentlichen gleiche Organisation der Menschen wird dafür sorgen, daß dieselben eine gewisse Gleichförmigkeit erlangen. Der durch und durch subjektiv-psychologische Charakter der Ethik Adam Smiths tritt hier am schlagendsten hervor. Jede Bestimmung darüber, was das sittlich Gute an sich, welches seine objektive Grundlage, seine äußeren Erkennungszeichen seien, wird sorgfältig vermieden. Das Kriterium der Nützlichkeit, worauf Hume und andere die ethischen Begriffe aufgebaut hatten, wird, wie unten noch näher auszuführen ist, von Smith als solches abgewiesen. Das Nützliche bildet nicht den Grund des Sittlichen, sondern aus dem durch unmittelbare Gefühlswirkungen

gewährleisteten Vorhandensein des Sittlichen ergeben sich auch nützliche Folgen, deren Beobachtung dann allerdings wieder zur Verstärkung der sittlichen Gefühle führt. Danach sind auch andere in Geltung befindliche Vorstellungen über den Ursprung des Sittlichen zu berichtigen. Nicht so verhält sich die Sache, daß zuerst ein allgemeiner Begriff, eine abstrakte Norm vorhanden wäre, woran wir den einzelnen Fall prüfen, um zu einer Entscheidung über den sittlichen Wert desselben zu gelangen; sondern umgekehrt, nur indem wir bei einzelnen Fällen unser Gefühl befragen, erfahren wir, was sittlich gut ist und was nicht; und erst eine Summe solcher Einzelerfahrungen, ausgedrückt und zusammengefaßt in der Form allgemeiner Regeln, bildet abstrakte ethische Grundsätze aus. Diese werden dann freilich sowohl für die Leichtigkeit ethischer Beurteilung, als für unser eigenes sittliches Verhalten von der größten Wichtigkeit.[52] Denn wenn diese allgemeinen Regeln einmal gebildet und von dem zusammenstimmenden Urteil der Menschen anerkannt sind, so pflegen wir uns allerdings auf sie als auf Entscheidungsgründe zu berufen, wo es die Beurteilung gewisser Handlungen von verwickelter und schwieriger Art gilt, und dies scheint manche ausgezeichnete Denker irre gemacht zu haben.

So tritt also zu den bereits früher namhaft gemachten Faktoren der ethischen Beurteilung, nämlich der doppelten Sympathie mit den Motiven des Handelnden und den Gefühlen der Betroffenen, noch die allgemeine Regel hinzu; und wenn wir schließlich noch im stande sind, eine Handlung als Teil eines Systems des praktischen Verhaltens anzusehen, welches auf die Beförderung des Glückes, sei es eines Individuums, sei es der Gesellschaft, gerichtet ist, so erhält sie durch diese Nützlichkeit einen gewissen Reiz der Schönheit, ähnlich dem, welchen wir bei einer wohleingerichteten Maschine empfinden.[53]

3. Wert dieser Theorie

Vorzüge wie Schwächen dieser Theorie treten gleich bestimmt zu Tage. Den psychologischen Hergang, durch welchen sittliche Urteile entstehen, hat sie entschieden schärfer

und genauer erfaßt, als irgend eine vorausgegangene Doktrin. Die eigentümliche, erfahrungsmäßige Beschaffenheit dieser Urteile kommt zu ihrem vollen Rechte; auf dem Boden stehend, welchen eine Reihe bedeutender Vorgänger geschaffen und die Einseitigkeiten derselben gegeneinander ausgleichend, hat Smith weniger als irgend einer den Tatbestand des sittlichen Bewußtseins nach seiner Theorie umgeformt und zurechtgelegt. Und seine Analyse führt die Verdeutlichung des Hergangs, durch welchen sittliche Urteile entstehen, weiter als alle seine Vorgänger. Wenn wir nur auf die Reihe der englisch-schottischen Denker zurückblicken, ist ein Aufsteigen von ungenauen Fassungen des Tatbestandes und unbehilflichen Abstraktionen bei Erklärung desselben zu immer adäquateren Vorstellungen und immer feinerer Zergliederung unverkennbar. Gerade durch ihren rein psychologischen Charakter eignet sich die Theorie Smiths so vortrefflich zur Erklärung des Fließenden, Unbestimmten, Subjektiven, welches, wie alle Erfahrung lehrt, von der Erscheinung des Ethischen unabtrennbar ist. Denn die strenge, vernünftige Allgemeinheit und Notwendigkeit, welche der Rationalismus vom Ethischen fordert, existiert (darüber wird man sich nicht täuschen dürfen) doch keineswegs erfahrungsgemäß als eine Eigenschaft des vorhandenen Sittlichen, sondern nur als ein ideales Postulat an die zu verwirklichende Sittlichkeit. Das haben die englisch-schottischen Denker, gewiegte Empiriker und feine Beobachter des Wirklichen, wie sie waren, auch ganz wohl bemerkt, und darum sich mit der Erklärung einer solchen Notwendigkeit nicht viel Mühe gegeben. Ihr Ziel war durchaus auf die Analyse dessen, was ist, gerichtet; um das, was sein soll, haben sie sich nur insoweit bekümmert, als die Ansätze dazu schon im Seienden vorhanden sind. Und so erklärt denn in der Tat die Theorie, welche Smith über den Ursprung der moralischen Gefühle aufstellt, vollkommen den Zustand des sittlichen Bewußteins, wie er sich als der gewöhnliche und wirkliche der allgemeinen Erfahrung darstellt: gleichförmig bis auf einen gewissen Grad, soweit eben die Bedingungen der menschlichen Organisation und die allgemeinen Verhältnisse der Urteilenden gleichförmig sind; verschieden, insofern eben leicht der eine sympathisch

nachzuempfinden und sich anzueignen vermag, was einem andern widerstrebt; in vielen Fällen vom unmittelbaren Gefühl eingegeben, in andern von allgemeinen Regeln bestimmt, beides unter Umständen einander widerstreitend, und dabei häufig noch die Frage nach dem Nutzen mit hereinspielend. Der Vorwurf des Rationalismus, daß auf diesem Wege im günstigsten Falle nur eine schlechte, quantitative Allgemeinheit vermittels Uebereinstimmung der Vielen zu stande komme, keine in sich selbst ruhende, vernünftige, verliert darum insofern alle Berechtigung, als die Erfahrung eben nur jene (generality), nicht diese (universality) aufweist. In der im allgemeinen übereinstimmenden und gleichartigen menschlichen Anlage ist aber von Natur aus eine gewisse Einheit des Sittlichen begründet, und so fest ist das Vertrauen, welches Smith in diese zusammenhaltende Macht des allgemein Natürlichen setzt, daß er die Frage nach den Kriterien des Sittlichen ziemlich nebensächlich behandelt und desto eingehender untersucht, was psychologisch notwendig sei, um ein sittliches Urteil zu stande zu bringen. Aus eben diesem Grunde ist daher Smith auch keineswegs geneigt, die Verschiedenheit der sittlichen Anschauungen bei verschiedenen Zeiten und Völkern und die Bedeutung der Gewohnheit für das sittliche Urteil so hoch anzuschlagen, wie dies z. B. Hume getan hatte.[54] Auf ästhetischem Gebiete sei ihr Einfluß viel größer; die Gefühle der sittlichen Billigung und Mißbilligung aber besitzen nicht die Biegsamkeit der Einbildungskraft, sondern beruhen auf sehr starken und lebhaften Affekten, die zwar bisweilen getrübt, aber nie ganz irregeleitet werden können. Denn gewisse Einflüsse der Gewohnheit seien natürlich auch auf sittlichem Gebiete nicht in Abrede zu stellen. Es sei jedoch nicht so sehr die allgemeine Beurteilung des sittlichen Verhaltens, welche beeinflußt wird, als die Beurteilung einzelner Handlungen, welche unter Umständen einen ganz veränderten Charakter erhalten.[55] Der Grund aber, weshalb solche Verschiebungen immer nur in einzelnen Fällen stattfinden können, sei einfach der, weil eine Gesellschaft, in der das allgemeine Verhalten über eine gewisse Linie hinaus von der Natur abwiche, die Möglichkeit des Bestandes verlieren würde. Moralische Urteile

können wohl umgebogen, aber nie ganz verkehrt werden. Keine Zeit werde sich mit dem Charakter eines Claudius oder Nero befreunden können. Auch hier also läßt sich der Gedanke nicht abweisen, daß das Sittliche das zum Gedeihen der menschlichen Gesellschaft Notwendige sei; nur hält Smith daran fest, daß dies lediglich der Endzweck sei, dem das Sittliche zu dienen habe, keineswegs aber den Grund angebe, woraus dasselbe hervorgehe.

4. Die sittliche Selbstbeurteilung

Die bisherige Darstellung der ethischen Theorie von Adam Smith ist indessen unvollständig. Sie hat sich darauf beschränkt zu zeigen, wie dieser Denker die Entstehung sittlicher Werturteile erklärt. Es erübrigt zu erörtern, auf welche Weise nach ihm die praktische Sittlichkeit entsteht, d. h. wie es bei dem Einzelnen zum sittlichen Handeln kommt. Sein System ist in dieser Beziehung vollständig konsequent. Dasselbe Vermögen der Sympathie, durch welches wir uns die Motive und Gefühle anderer aneignen und unser sittliches Urteil über sie begründen, reflektiert auch die Urteile anderer über uns und wird so zur Regel für unser eigenes praktisches Verhalten. Der sittlich urteilende und der sittlich handelnde Mensch werden daher erst möglich innerhalb der Gesellschaft.[56] Einem Menschen, der in ganz ungeselligem Zustande herangewachsen wäre, könnten immerhin seine eigenen Handlungen angenehm oder unangenehm erscheinen, je nachdem sie zur Förderung seines Wohlbefindens geeignet wären, oder nicht. Da aber alle Wahrnehmungen solcher Art lediglich Sache des Geschmackes sind, so würde auch die Selbstbeurteilung eines solchen Menschen unter der Unbestimmtheit und Schwäche aller Geschmacksurteile leiden, und bei seiner isolierten Stellung wahrscheinlich von ihm selbst wenig beachtet werden. Erst von dem Augenblick an, da ein solches Wesen in die Gesellschaft anderer tritt, gewinnen die Zustände seines Innern Bedeutung und erhält es einen Maßstab, sie zu beurteilen. Nun beginnt der Mensch sich selbst mit den Augen anderer anzusehen; gleichzeitig beobachtet er, und empfängt

durch das Verhalten anderer eine Reihe von Eindrücken, teils angenehmer, teils unangenehmer Art. Wir billigen oder mißbilligen nun das Benehmen anderer, je nachdem wir fühlen, daß wir im gleichen Falle mit ihren leitenden Motiven und Gefühlen völlig sympathisieren würden oder nicht; und umgekehrt urteilen wir über unser eigenes Verhalten gegen andere Menschen, indem wir uns in ihre Lage versetzen, und uns fragen, ob wir unser Verhalten von diesem Standpunkte aus zu billigen und mit demselben zu sympathisieren vermöchten oder nicht.[57]

Das Prinzip, nach welchem wir unser eigenes Verhalten natürlicherweise billigen oder mißbilligen, ist also mit dem ganz identisch, nach welchem wir über das Verhalten anderer Menschen urteilen. Jeder beurteilt die anderen nach sich, sich selbst nach den anderen. Der Mensch wünscht nicht allein geliebt zu werden, sondern auch liebenswert zu sein, d. h. eine Person, welche das natürliche und geeignete Objekt der Liebe ist; er fürchtet nicht allein gehaßt zu werden, sondern auch hassenswert zu sein. „Welche Glückseligkeit ist so groß, als geliebt zu werden und zu wissen, daß man es verdient? Welches Elend so groß, als gehaßt zu werden und zu wissen, daß man es verdient?“ Das niederdrückende Gefühl der Scham, die stolze Befriedigung des Rühmenswerten, also diese eigentlichen Triebfedern aller unserer praktischen Sittlichkeit, sind nur dann zu erklären, wenn man sich das durchaus gesellige Wesen des Menschen vor Augen hält. Denn alle diese Gefühle setzen die Existenz anderer Personen voraus, als der natürlichen Richter desjenigen, in welchem sie erregt werden sollen.[58]

Es findet hier, wie Smith im folgenden trefflich erörtert, eine natürliche, durch Sympathie vermittelte Umsetzung der Gefühle, welche uns die Eigenschaften anderer erregen, auf uns selbst statt[59] und man kann mit Recht sagen, daß Moralität im Sinne von Smith, ganz so wie es später auch Feuerbach gelehrt hat, nur reflektierte Selbstsucht sei, obwohl Smith selbst die Sympathie durchaus nicht als selbstisches Prinzip angesehen wissen wollte. Durch einen Vorgang, den man fast eine Art Selbsttäuschung der Phantasie nennen könnte,

müssen wir uns selber mit den Augen anderer betrachten — eine höchst sinnreiche Vorkehrung der Natur, welche so für Triebe, die sonst zerstörend wirken müßten, ein Gegengewicht geschaffen hat. Natürlich ist jedoch dies reflektierte Gefühl nicht so stark wie das ursprüngliche. Meine Sympathie mit anderen wird mich selbst so gut wie jeden anderen für Mord oder Diebstahl verurteilen; aber sie wird mich nie dazu bringen, die Interessen meines Nächsten eifriger zu fördern als meine eigenen. Das Verlangen nach dem eigenen Wohlergehen ist und bleibt die große Triebkraft des Lebens; Sympathie mit demselben Verlangen bei anderen die mehr regulative als treibende Kraft, welche dies Verlangen in Schranken hält.

Dieser Umsetzung, welche die Sympathie bewirkt, können wir nicht entgehen; sie tritt selbst dann ein, wenn wir wissen, daß wir vor dem Urteil anderer durch völlige Verborgenheit unseres Tuns gesichert sind. Sie vermag uns aber auch allein aufrecht zu halten, wenn alles um uns her uns verkennt und falsch beurteilt. Denn die wirklichen Urteile anderer über uns bilden sozusagen nur eine erste Instanz, deren Aussprüche beständig korrigiert werden durch jenen völlig unparteiischen und wohlunterrichteten Zuschauer, der in uns selbst heranwächst und auf all unser Tun reagiert.[60] Auf solche Weise leitet Smith den Ursprung des Gewissens, des inneren Menschen, des unparteiischen Zuschauers in unserer Brust, wie er es nennt, ab. Hierin liegt die Quelle unserer praktischen Sittlichkeit. Nicht das allgemeine Gefühl der Menschlichkeit, nicht jener schwache Funke des Wohlwollens, noch weniger die Berechnung eines vielleicht entfernten Nutzens, ist das eigentlich Wirksame, selbst die stärksten Antriebe der Selbstliebe Ueberwindende: sondern ein viel mächtigeres Gefühl, die Liebe zum Ehrenvollen und Edlen, das Streben nach Größe und Würde unseres Charakters.[61] In wundervollen Worten schildert Smith die Wirksamkeit dieser inneren Stimme, die Macht, welche sie über uns ausübt, und welche ganz anders und unmittelbarer wirkt, als irgend eine Berechnung des Nutzens oder Schadens unserer Handlungsweise es zu tun vermöchte. Hierin liegt eine der wertvollsten und wichtigsten Bereicherungen, durch welche Smith die Theorie

Humes ergänzt hat. Der imperativische Charakter, die innere Triebkraft des Sittlichen, welche nach Gestaltung im Leben drängt, die unnachsichtige Strenge der Selbstbeurteilung im Gewissen, das alles war bei Hume durchaus nicht zu seinem vollen Rechte gekommen. Soweit dies Tatsachen des sittlichen Bewußtseins sind, hatte er sie teils stillschweigend fallen lassen, teils postuliert, ohne ihre Erklärung zu versuchen. Ein Vergleich der Abschnitte in Humes Ethik, welche von der sittlichen Verpflichtung handeln, mit dem entsprechenden Teile der Smithschen Theorie ist vom höchsten Interesse und zeigt den Fortschritt, welchen Smith über Hume hinaus getan hat, aufs deutlichste.[62] Angelegentlich, und mit einer Beredsamkeit, die fast das Gefühl einer gewissen Mühe hervorruft, sucht Hume alle Vorteile sittlichen Verhaltens ins Licht zu setzen. Der Begriff des Sollens, der doch einmal zum Tatbestande der sittlichen Erfahrung gehört, kommt aber bei ihm nicht zu seinem Rechte. Denn er ist nicht schon damit genügend bezeichnet, daß unter der Reihe von psychologischen Nötigungen, die auf den Menschen wirken, den animalen Trieben, den selbstischen Affekten, sich auch soziale und wohlwollende Neigungen befinden, „welche tatsächlich als Triebfedern edler Naturen zu Handlungen für anderer Glückseligkeit, kurz als das allgemeine Wohl schaffende und erhaltende Potenzen erscheinen“.[63] Das Sollen ist nicht identisch mit dem Streben, das diesen Affekten so gut wie allen anderen eigen ist, ihr Ziel zu erreichen, sondern es liegt in jenem eigentümlich energischen und würdevollen Gefühl, welches Handlungen einer gewissen Art auszeichnet und das Vorhandensein der sie bedingenden Affekte als gefordert erscheinen läßt. Woher aber dies Gefühl stamme, ist bei Hume unerklärt geblieben. Smith tritt hier ergänzend ein. Er beseitigt keineswegs die von Hume gegebene Grundlegung, welche sich vielmehr vollständig in sein System einfügen läßt; aber er verstärkt sozusagen die von Hume angenommenen Triebfedern und wird dadurch jener aktiven und wirksamen Kraft, die jedes echte sittliche Leben in sich enthält, mehr gerecht, als das behagliche, fast möchte man sagen quietistische „laissez aller“ Humes.[64]

Freilich kann man nun gegen Smith selbst geltend machen,

daß auch bei ihm zu der unbedingt verpflichtenden Hoheit des Sittlichen noch ein guter Schritt sei, indem es ja schließlich von der zufälligen Beschaffenheit des Einzelnen abhänge, in welchem Maße er jene Umsetzung der Gefühle zu vollziehen und den idealen Zuschauer in seiner Brust auszubilden vermöge. Diese Schwierigkeit hat auch Smith keineswegs verkannt. Er weiß wohl, daß die innere Stimme nicht immer spricht, und daß wir sie manchmal betäuben können. Unsere Entschlüsse werden oft von Leidenschaften bestimmt, die uns hindern, unser Vorhaben mit der Unparteilichkeit des Zuschauers zu betrachten. Ist die Tat geschehen, so sind zwar die Begierden gestillt, aber unser Urteil über uns selbst nicht notwendig unparteiisch. Es ist so unangenehm, schlecht von sich zu denken, daß wir oft absichtlich unsere Augen von den Umständen abwenden, die dies Urteil ungünstig machen könnten. „Wir verharren in Ungerechtigkeit, bloß weil wir einmal ungerecht waren, und weil wir uns schämen und fürchten einzusehen, daß wir es waren.“ Aber der Einzelne ist bei diesem Prozesse seiner ethisierenden Selbstbeurteilung auch nicht völlig sich selbst überlassen. Wo sein eigenes Gefühl nicht stark genug ist, da tritt die Vernunft ein und wo die eigene Vernunft nicht ausreicht, da kommt ihr die Gattungsvernunft zu Hilfe. Der Selbstbetrug, dem wir leicht verfallen, und den Smith die Quelle der Hälfte alles menschlichen Elends nennt, findet ein beständiges Gegengewicht an den allgemeinen Regeln, die sich in Bezug auf das praktische Verhalten und seine Würdigung ausbilden und unsere Urteile immer wieder korrigieren, indem sie uns nötigen, uns im Lichte der allgemeinen Erfahrung zu betrachten.

Und ebensowenig bedeutet ein anderer Einwurf,[65] welcher sich wohl gegen Locke, aber nicht mehr gegen den seine Theorie so viel feiner psychologisch verarbeitenden Smith erheben läßt: „daß auch das sittliche Leben gewissermaßen auf der Abstimmung der Majorität ruhe und die Quantität ersetzen müsse, was an Qualität mangelt, während die durch schlechthinige Gebundenheit an das kategorische Sittengesetz innerlich getragene Sittlichkeit allein auch äußerlich frei von jeder Meinung anderer sei.“

Hierin liegt gewiß eine beherzigenswerte Wahrheit; aber gerade Smith war es, welcher dieselbe am wenigsten verkannte. Daß nicht die öffentliche Meinung als solche das Sittliche schaffe, hat Smith klar erkannt; aber nicht minder auch, daß ohne sie in dem isolierten Menschen sittliche Selbstbeurteilung überhaupt nicht entstehen könnte. Es ist sein Verdienst, den Nachweis versucht zu haben, auf welche Weise sich die Umsetzung der öffentlichen Meinung und ihrer Maßstäbe in den idealen des inneren Menschen vollziehe. Das Sittengesetz ist nichts von allem Anfang an Fertiges, kein angeborener, apriorischer Imperativ, der mit der Natur des Menschen selbst gegeben ist, sondern das eigenste Produkt eines jeden. Und gerade hier liegt eben, trotz vielfacher Anklänge, der entscheidende Differenzpunkt gegenüber Kant.

Den inneren Beobachter, die Stimme in der Brust, muß sich jeder selbst schaffen. Es gibt auch dafür spezifische Begabungen — fein organisierte, durch und durch sympathetische Naturen, welche für sich und andere die hohen, idealen Maßstäbe ausbilden. An ihnen lernen andere ihre eigene Anschauung vervollkommnen, so wie es in jeder Kunst der Fall ist. Die Energie groß angelegter Individuen ist das eigentlich Bewegende in aller Geschichte und kein Werden über das einmal Gegebene hinaus denkbar ohne die schöpferische Kraft des Genius. Die stolze Selbstgewißheit einer reinen sittlichen Anschauung aber wird bei dem vollständig begreiflich, welcher sich durch Beobachtung anderer und Anwendung dieser Beobachtungen auf sich selbst den eigenen Maßstab geschaffen hat. Eine unbedingte Allgemeinheit und Notwendigkeit des Sittlichen allerdings nicht, weil es eine solche überhaupt nicht gibt, und darum auch alle Versuche, sie zu erklären, an den offenkundigsten Tatsachen Schiffbruch leiden müssen. Gerade daß Smith diese Klippe vermieden hat und seine Theorie den tatsächlichen Stand der sittlichen Erfahrung so gut erklärt, macht ihren eigentümlichen Wert nicht zum geringsten Teile mit aus.[66]

5. Ethik und Volkswirtschaftslehre

Der „Theorie der sittlichen Gefühle“ ließ Adam Smith im Jahre 1770 seine „Untersuchung über das Wesen und die Ursachen des Volkswohlstandes“ folgen, das Buch, das seinen Namen unsterblich gemacht und nach der Meinung berufener Historiker vielleicht mehr Einfluß auf das Denken und Handeln der Kulturvölker gehabt hat, als irgend ein anderes Werk dieser an neuen und fruchtbaren Gedanken so reichen Zeit. Wie hoch man auch den Wert der „Theorie der sittlichen Gefühle“ anschlagen mag — sie steht doch am Ende einer langen Entwicklung der philosophischen Ethik und hat die unmittelbar vorausliegenden Gedankenbildungen nur an einigen Punkten weiterzuführen vermocht. Daß es erst seit ihrem Erscheinen eine Wissenschaft der Ethik gebe, wird auch der eifrigste Bewunderer des Moralphilosophen Smith nicht behaupten wollen. Anders die Untersuchung über den Volkswohlstand. Wir wissen freilich, daß auch sie ihre wissenschaftlichen Vorläufer hat; aber auf diesem Gebiete gebührt Smith das Verdienst der ersten umfassenden Ausgestaltung der Wirtschaftslehre als eines Systems theoretischer Lehren, welches sich in der von Smith gegebenen Formulierung so allgemeine Anerkennung eroberte, daß nicht nur der größte Teil der weiteren wissenschaftlichen Arbeit auf diesem Gebiete unmittelbar an ihn anknüpfte, sondern selbst die Gegner genötigt waren, seine Sprache zu reden und seiner Begriffe sich zu bedienen.[67]

Lange Zeit hat der ungeheure, weltumspannende Erfolg der Untersuchung über den Volkswohlstand die ethische Theorie Smiths ganz in den Schatten gestellt; als man sich auch dieser wieder erinnerte und die beiden Werke nebeneinander ins Auge faßte, schien sich ein auffallender Gegensatz zwischen beiden aufzudrängen. Die „Theorie der sittlichen Gefühle“ hatte die sittliche Beurteilung wie das praktische Verhalten des Menschen auf das Sympathieprinzip gegründet. Die Untersuchung über den Volkswohlstand schien mit derselben Entschiedenheit vom Prinzip des Eigennutzes auszugehen und dieses als den ausschlaggebenden und fortdauernd wirksamen Faktor des ge-

samten Wirtschaftslebens zu betrachten. Der richtige Standpunkt für die Beurteilung des Verhältnisses zwischen beiden Untersuchungen ist erst in neuester Zeit gewonnen worden. Ganz ausgeschlossen ist die Annahme, daß Smith, der in dem historisch-kritischen Teil seiner Moraltheorie sich durchaus ablehnend gegen den Egoismus als Prinzip der Ethik geäußert hat, später seine Meinung geändert haben und zu einer Anerkennung des Egoismus als eines universell brauchbaren Prinzips des menschlichen Handelns gelangt sein sollte. Dem widerspricht nicht nur die Tatsache, daß Smith als Lehrer der Universität Glasgow Ethik, Volkswirtschaftslehre und Politik als Teile eines zusammenhängenden Gesamtkursus der praktischen Philosophie vortrug, sondern noch mehr die andere, daß Adam Smith selbst nach dem Erscheinen seiner Volkswirtschaftslehre noch eine neue Ausgabe seiner ethischen Theorie veranstaltete, welche ganz auf dem gleichen prinzipiellen Boden steht, wie die früheren Ausgaben und überdies mit klaren und deutlichen Worten auf den Zusammenhang des moralphilosophischen Werkes mit der Untersuchung über den Volkswohlstand hinweist. Ebensowenig aber darf man die Sache so darstellen, als ob Smith bereits der Meinung gewesen sei, die sich später allerdings mit seinem Namen deckte und zu einer Art Amtsentsetzung der Ethik geführt hat: daß die Ethik auf dem Gebiete des wirtschaftlichen Lebens gar keine Stimme habe, daß hier der Egoismus allein — nur mit der unvermeidlichen Einschränkung durch den Egoismus aller übrigen — das große Wort führe, und daß das Sympathieprinzip und mit ihm die ethische Beurteilung nur außerhalb des geschäftlichen und wirtschaftlichen Lebens, in den rein persönlichen Beziehungen von Mensch zu Mensch, zur Geltung kommen könne. Also ein völliger Dualismus zwischen dem wirtschaftlichen und dem persönlichen, dem öffentlichen und dem privaten Leben.

Auch eine solche Formulierung, ein solches Auseinanderreißen des Menschen träfe sicherlich Smiths wahre Meinung nicht.[68] Vor seinen Augen schwebte das Ganze der menschlichen Natur, das er in seinen beiden Hauptwerken nur nach verschiedenen Seiten seiner Betätigung dargestellt hat. Das relative Vorschlagen des Egoismus im wirtschaftlichen Leben

ist ebenso eine Tatsache wie die Wirksamkeit des Sympathieprinzips bei der sittlichen Beurteilung. Aber es gibt kein wirtschaftliches Verhalten, das nicht auch der sittlichen Beurteilung unterläge; und es gibt keine Ethik, welche ausschließlich auf dem Prinzip des Wohlwollens aufgebaut werden könnte. Es ist — was zunächst die Ethik betrifft — vielfach übersehen worden, daß das Prinzip der Sympathie nichts weiter anzeigt, als den psychologischen Mechanismus, durch welchen ethische Beurteilung überhaupt zu stande kommt, nämlich Umsetzung der Gefühle anderer in eigene Gefühle; daß es aber mit dem Altruismus, d. h. einem allgemeinen Grundtriebe des Wohlwollens oder der Menschenliebe nicht identisch ist, so daß für Smith etwa wie für Shaftesbury oder Hutcheson nur sozial-gerichtete oder wohlwollende Handlungen sittlich wären. Es sind vielmehr ausgedehnte Untersuchungen der Moraltheorie bei Smith der Betrachtung und sittlichen Bewertung derjenigen menschlichen Handlungen gewidmet, welche in Eigennutz oder Selbstliebe wurzeln. Er steht hier ganz auf dem Boden Humes, welcher ja das uns Nützliche durchaus in den Kreis der sittlichen Würdigung einbezogen hatte. Der Egoismus ist eine mächtige Triebfeder im Menschen und es gibt ein ausgedehntes Gebiet des Handelns, wo er zu Recht besteht. Jeder Mensch ist von der Natur in erster Linie seiner eigenen Obhut anheimgegeben; und da er für sich selbst besser sorgen kann als jeder andere, so ist es recht und billig, daß er es auch tue. Die Sorge für Gesundheit, Vorwärtskommen im Leben, Wohlstand, Rang und Ruf, erfordert durchaus eine Betätigung des Eigennutzes, und diese ist nicht nur erlaubt, sondern sittlich notwendig. Der Eigennutz, in dieser Richtung wirkend, ist von den günstigsten, glänzendsten Folgen begleitet, nicht nur für das Individuum, sondern für die Gesamtheit. Smith feiert ihn als die eigentliche Triebkraft der Zivilisation. Ungenügende Wahrnehmung der eigenen Interessen, Vernachlässigung der Obsorge für sich selbst, stellt geradezu einen sittlichen Mangel dar. Aber es ist offenbar Smiths Meinung, daß für die Ethik die geringeren Schwierigkeiten auf dieser Seite liegen. Den Eigennutz bringt der Mensch mit auf die Welt; zum Wohlwollen und zur Gerechtigkeit muß er in der sozialen Gemein-

schaft durch das Walten des Sympathieprinzips erzogen werden. Von hier aus lernt er, seiner Selbstliebe Schranken zu ziehen durch die Rücksicht auf die Existenz, die Wohlfahrt, die Ehre anderer. Der Eigennutz, der sich innerhalb dieser Schranken hält, wird — mag er auch jeden Nerven, jede Muskel des Menschen anspannen, um seine Mitbewerber aus dem Felde zu schlagen — immer der allgemeinen Billigung gewiß sein. Aber das Urteil ändert sich in dem Augenblick, da er in diesem Wettlauf einen anderen gewaltsam niederstößt oder direkt beschädigt. Das wirkt wie beim Spiel eine Verletzung der Regeln oder falsches Spiel: Anerkennung und Sympathie sind augenblicklich zu Ende. Dem unbeteiligten Dritten ist der eine Mensch so viel wie der andere: das Uebermaß von Selbstliebe, welches zur Beschädigung des Nächsten führt, kann von dem Unparteiischen nicht nachgefühlt und nicht gebilligt werden.

In diesem Sinne wird von der „Theory of moral sentiments“ die Gerechtigkeit, das heißt der Schutz des Nebenmenschen vor Eingriffen in seine Person, sein Eigentum und seine Ehre, in den Mittelpunkt des sittlichen Lebens gestellt. Sie bezeichnet die scharfgezogene Grenze des Eigennutzes, der in der Klugheit, das heißt Tüchtigkeit, Umsicht, Betriebsamkeit, Sparsamkeit, geordneten Lebensführung, seine sittliche Berechtigung hat; und sie grenzt sich zugleich ab gegen das Wohlwollen im positiven Sinne, welches sich nicht damit begnügt, sich von direkten Schädigungen der anderen freizuhalten, sondern den Nebenmenschen positiv zu fördern.

Von dieser, seine Ethik beherrschenden Anschauung ist Smith auch als Volkswirtschaftslehrer nicht abgegangen. Daß die Menschheit in ihrem wirtschaftlichen Leben vom Eigennutz in weitaus überwiegendem Grade geleitet wird, und daß man Einblick in die inneren Kräfte der Produktion und des Gütertausches gewinnt, wenn man die Erscheinungen dieser Gebiete auf die gegenseitige Regulierung aller individuellen Bedürfnisse durcheinander zurückführt: das war der methodische Grundgedanke, von dem aus Smith, in glänzender Durchdringung von Induktion und Deduktion, von Analyse und Konstruktion, die Volkswirtschaftslehre aufbaute. Aber die Benutzung der

empirisch gegebenen Tatsache des im wirtschaftlichen Leben vorschlagenden Egoismus und die Erklärung der daher fließenden Erscheinungen steht durchaus nicht, wie man oft gemeint, in unaufgelöstem Gegensatze zu der Ethik Smiths, welche die „Theory of moral sentiments“ vorgetragen hatte. Diese hatte ja den Eigennutz unter gewissen Bedingungen legitimiert. Wohl finden wir auch bei Smith schon Spuren jener Anschauung, daß die sich selbst und ihrem freien Spiel überlassenen Kräfte des wirtschaftlichen Lebens durch gegenseitige Regulierung und Einschränkung des sozial Unbrauchbaren zu einem Zustande der allgemeinen Wohlfahrt und der Harmonie aller Interessen führen müssen. Aber es wendet sich bei ihm dieser Gedanke zunächst nur gegen die Uebergriffe der Staatsgewalt auf das wirtschaftliche Gebiet, die Gängelung und Päppelung der Untertanen durch eine absolutistische Bureaukratie, zu Gunsten der Selbstverwaltung und Selbstverantwortlichkeit.

Und man darf eben nicht vergessen, daß zu dem System der menschlichen Triebe, welches von dem Schöpfer der Natur planvoll für den Zweck der menschlichen Wohlfahrt eingerichtet worden ist, nicht bloß der Eigennutz gehört, sondern auch jene sympathetischen und Vergeltungstriebe, aus welchen die „Theory of moral sentiments“ das ethische Leben abgeleitet hatte. Wie der Egoismus eine Tatsache ist, so auch jene ethischen Grundtriebe. In der allgemeinen Oekonomie des göttlichen Planes ist auch auf sie gerechnet. Der Mensch ist eine Einheit; er kann nicht im wirtschaftlichen Leben ein anderer sein als überhaupt.

Der Gedanke, Sympathie und Mitgefühl aus der Wirtschaft des Menschengeschlechtes zu verbannen und gleichwohl bei solcher Verarmung seiner Grundkräfte noch dasselbe Resultat zu erwarten, ist Smith nie gekommen. Wenn man den „Wealth of nations“ nicht mit den Augen der Manchesterdoktrin liest, die sich auf dieses Buch wie auf ihr Evangelium zu berufen pflegt, sondern mit dem sozial gerichteten Geiste unserer Zeit, so bemerkt man wohl, daß er von vielem, was eine im 19. Jahrhundert herrschend gewordene Theorie und Praxis des liberalen Bürgertums mit seinem Namen zu decken suchte, weit absteht

und an diesen Dingen entschiedenen Anstoß genommen haben würde.[69]

Denn, wie wir heute auch von den Wirkungen denken mögen, welche das von Smith verkündete Prinzip der freien Konkurrenz auf die Wohlfahrt der Völker ausübt — darüber kann kein Zweifel sein, daß Smith dieses System gerade aus dem Gesichtspunkte der Humanität, der Volkswohlfahrt, gefordert und dem zu seiner Zeit herrschenden Merkantil- und Monopolsystem gegenübergestellt hat, an welchem er tadelt, daß es das Wohl der Großen und Mächtigen begünstige, die Interessen der Kleinen und Armen unterdrücke. Er verlangt die freie Konkurrenz, weil sie das einzig Gerechte und allein geeignet sei, die wirtschaftliche Lage der Armen und Niedrigen zu sichern, den Gegensatz der Klasseninteressen zu mildern, und sie mit dem Interesse der Gesellschaft im ganzen zu versöhnen.

Smith hat wirklich Sympathie mit den Arbeitern. In den Unternehmern erblickt er bisweilen geradezu eine Klasse von Menschen, die zur Ausbeutung der Arbeiter und der Konsumenten verbündet seien. Er klagt die Arbeitgeber an, ihre Angestellten geistig und körperlich verkümmern zu lassen. Er hat lange vor Beginn der großkapitalistischen Aera den schädlichen Einfluß zu langer Arbeitszeit auf den Zustand des Arbeiters erkannt. Er verlangt Arbeitsbedingungen, welche die Gewerbekrankheiten unmöglich machen. Dem in jener Zeit weit verbreiteten Gedanken — am brutalsten vielleicht von Mandeville ausgesprochen —, es müsse dem Arbeiter schlecht gehen, damit er nicht faulenze, ist er durchaus abgeneigt. Hohe Löhne, Besserung der Lage der Arbeiter, erachtet er nicht als einen Nachteil für die Gesellschaft. Die Arbeiter (im weitesten Sinne) machen den größten Teil jeder bedeutenderen Staatsgemeinschaft aus. Was aber die Lebensverhältnisse des größten Teils verbessert, kann niemals als ein Nachteil für das Ganze betrachtet werden. Es ist gewiß, daß kein Staat blühend und glücklich sein kann, wenn der größte Teil seiner Bürger arm und elend ist. Außerdem sei es nur billig, daß die unteren Klassen einen bescheidenen Anteil an den Dingen erhielten, welche sie selbst geschaffen hätten.

Wie weit er von der späteren Manchesterdoktrin absteht, sieht man am besten an zwei Punkten. Er ist durchaus nicht der Meinung, daß sich der Staat um das Verhältnis zwischen Arbeitgebern und Arbeitern gar nicht zu kümmern habe; er weiß, daß die letzteren in der Regel die schwächeren sind und will sie vor unrechtmäßiger Ausbeutung geschützt wissen. Er erkennt ferner die Gefahren, welche die industrielle Arbeit unter der Herrschaft der Arbeitsteilung für die großen Massen mit sich bringt, und empfiehlt gegen die daher stammende physische und geistige Verkrüppelung allgemeine Schulpflicht und Stärkung des kriegerischen Geistes. Mit einem Worte: man erkennt deutlich, daß Smith das Gesetz der Gerechtigkeit in dem weiten Sinne, welchen ihm seine Ethik gegeben hatte, auch in der Volkswirtschaft nicht derogiert wissen wollte; daß ihm über dem Begriff der Produktion und der Steigerung des Wohlstandes die Rücksicht auf den Menschen nicht verloren gegangen ist und daß er auch in diesem Punkte als ein Vorläufer Mills anzusehen ist, des großen Denkers, der sich im 19. Jahrhundert um den Ausgleich zwischen Individual- und Sozialprinzip so unvergeßliche Verdienste erworben hat.

6. Ethik und Religion

Das Verhältnis Smiths zum ethisch-religiösen Problem ist weniger durchsichtig als das Humes. Vielleicht kann man sagen, daß er zwar dessen Antipathie gegen das Kirchentum, gegen die dogmatische Religion und ihre Intoleranz teilt; daß er aber in Bezug auf die natürliche Religion nicht auf dem kritisch zerpflügten Boden Humes steht, sondern jenen rationalistisch-geläuterten, optimistisch-gestimmten Theismus bekennt, welcher schon die Religion Lockes und Newtons gewesen und namentlich durch Shaftesbury und Pope tief in das Denken des Zeitalters eingeprägt worden war. Dieser Theismus ist ihm das Ideal einer Vernunftreligion, dessen Verwirklichung er sich von der völligen Religionsfreiheit, dem durchgeführten Individualismus auf religiösem Gebiet verspricht. Die römische Kirche erscheint ihm als der furchtbarste Bund, der jemals gegen die Macht und Sicherheit der bürgerlichen

Obrigkeit, sowie gegen Freiheit, Vernunft und Wohlfahrt der Menschheit gebildet wurde.[70]

Aber obwohl nach Smith falsche Religionsbegriffe eine Quelle des größten Unheils werden können, so ist er doch weit davon entfernt, sich der Humeschen Behauptung anzuschließen, daß vernünftige und als solche ungefährliche, ja heilsame Religion nichts anderes sein könne als Ethik. Zwar findet sich bei ihm kein Versuch, die Ethik geradezu auf Religion zu begründen; aber es ist wohl unverkennbar, daß seine ganze Theorie von dem sympathetischen Zusammenklang aller Wesen unter sich, von der dadurch entstehenden Harmonie und Glückseligkeit, auf einer durchaus religiös-teleologischen Weltanschauung beruht.[71] Es darf ferner nicht verschwiegen werden, daß er in der natürlichen Religion eine außerordentlich wirksame Unterstützung der natürlichen moralischen Anlagen erblickt hat. Es ist zwar nicht richtig, aber den historischen Anschauungen des 18. Jahrhunderts gegenüber gewiß beachtenswert, wenn Smith erklärt, daß die Religion auch in ihrer rohesten Form den Regeln der Moral ihre Sanktion gegeben habe. Und es scheint, daß auch ihm, wie Locke und Leibniz, selbst der Gedanke an eine Offenbarung nichts Fremdartiges hatte. Denn er sagt an einer Stelle, daß es für die Glückseligkeit der Menschen viel zu wichtig gewesen sei, die Pflicht durch die Mahnungen der Religion noch mehr einzuschärfen, als daß der Schöpfer die Entstehung religiöser Ueberzeugungen der Langsamkeit und Ungewißheit philosophischer Untersuchungen hätte überlassen können. Besonderen Wert aber scheint Smith auf den Unsterblichkeitsglauben und seine Tröstungen gelegt zu haben: das Vertrauen zu der unfehlbaren Gerechtigkeit jenes großen Weltenrichters, der das Verbrechen zur rechten Zeit aufdeckt und die Tugend schließlich belohnt, sei allein im stande, uns über Ungerechtigkeiten, welche in dieser Welt vorkommen, wegzuhelfen. Es sei ein Glaube, der in der menschlichen Natur wurzelt — ein Glaube, so stärkend und dem menschlichen Selbstgefühl so schmeichelnd, daß der tugendhafte Mensch, welcher so unglücklich wäre, an einer zukünftigen Welt zu zweifeln, wenigstens aufs ernsthafteste wünschen müsse, daran glauben

zu können.[72] Denn erst durch ihn empfange der Mensch das Gefühl voller Ruhe und Sicherheit in schwierigen Konfliktsfällen und dabei des Glückes auch im Leiden.

Man kann bezweifeln, ob diese transzendente Ergänzung der Ethik auf der ihr von Smith gegebenen Grundlage überhaupt nötig ist, um dem hienieden verkannten Verdienste jenseits sein Recht zu sichern. Es sind hier zwei Fälle möglich. Entweder der ungerecht Beurteilte, Verkannte, Mißverstandene, bleibt sich trotz alles gegen ihn erhobenen Geschreies seines Wertes bewußt und vernimmt die billigende Stimme des idealen und unparteiischen Zuschauers in ihm mit ungetrübter Klarheit, oder er wird wirklich an sich selbst irre und fängt an zu zweifeln, ob er richtig gehandelt habe. In keinem von beiden Fällen kann ihm die Hoffnung auf ein Jenseits nützen. Im ersten Falle braucht er es nicht, weil er im eigenen Rechtsbewußtsein das schon besitzt, was ihm jenes zu leisten vermöchte; und im zweiten müßte es seine Zweifel nur vermehren: denn wenn er seiner selbst nicht mehr gewiß ist, so vermag er auch des Urteils, welches drüben über ihn gefällt wird, nicht sicher zu sein.

Uebrigens knüpft auch Smith an seinen Hinweis auf die Unsterblichkeitsidee die Bemerkung, daß die Behandlung, welche dieselbe von vielen ihrer eifrigsten Vorkämpfer erfahren habe, oft in allzu direktem Widerspruche zu allen unseren sittlichen Empfindungen gestanden habe.

Wenn man aber sieht, wie tief diese platonisch-christlichen Anschauungen selbst im Geiste und Gemüte eines Mannes wie Smith wurzeln, der in der größten geistigen Nähe eines Hume und mit ihm in enger Freundschaft lebt und die ganze Bewegung der englischen Aufklärung hinter sich hat; eines Mannes, der in meisterhafter psychologischer Analyse so tief in den psychisch-sozialen Mechanismus und seinen immanenten Zusammenhang von Schuld und Strafe hineingeblickt hat: so wird erst das Verdienst der Männer recht deutlich, welche im 19. Jahrhundert gewagt haben, das religiöse Zöpflein, welches dem 18. Jahrhundert bei so

vielen seiner ausgezeichnetsten Vertretern noch immer anhing, resolut und radikal abzuschneiden, die natürliche oder vernünftige Religion samt der geoffenbarten in das Antiquitätenkabinett zu verweisen und die Ethik unter Verzicht auf alles Transzendente, sei es auch in der bescheideneren Form der „Postulate", lediglich auf wissenschaftlich erkennbare Tatsachen des Wechsellebens des Einzelnen mit der Gesellschaft zu begründen.

XI. Kapitel

Die Ethik des Cartesianismus und die Anfänge des Skeptizismus in Frankreich

---

1. Abschnitt

Descartes

Der Anstoß, welchen Charron in Frankreich gegeben, blieb auf lange Zeit hinaus gänzlich unwirksam. Während das englische Denken von Bacon an sehr entschieden die Richtung auf die ethischen Probleme einschlug und sich von der älteren kirchlichen Behandlungsweise derselben völlig emanzipierte, zeigt Frankreich in beiden Beziehungen gerade das Umgekehrte. Eine wie schöpferische Tat auch das in Frankreich zur Herrschaft gelangende philosophische System, der Cartesianismus, in vieler Beziehung sein mochte, so liegen seine hauptsächlichsten Wirkungen doch auf dem Gebiete der Methodenlehre und der Naturphilosophie, während Descartes[1] den ethischen Fragen keine spezielle Untersuchung gewidmet und sie auch nicht in den systematischen Aufbau seiner „Prinzipien“ aufgenommen hat. Sie gehörten für ihn zu den Außenwerken der Philosophie, wie sich schon in dem Umstande zeigt, daß er über sie nur in Briefen, und zwar in Briefen an seine fürstlichen Freundinnen und Gönnerinnen, die Pfalzgräfin Elisabeth und die Königin Christine von Schweden, gesprochen hat.[2]

In diesen Darlegungen kommt der große Eindruck, welchen die zu Anfang des 17. Jahrhunderts durch niederländische Gelehrte veröffentlichten Sammelwerke über die Ethik der Stoiker

auch auf einen so selbständigen Denker wie Descartes gemacht haben, deutlich zum Vorschein.[3] Es ist ein Beweis für den fast unzerstörbaren Einfluß dieser ethischen Gedankenwelt, daß sie, nachdem das Altertum, die christliche Kirche und der ältere Humanismus an ihr gezehrt hatten, auch noch einem Descartes, der vor dem Vorwurf allzuweitgehender Akkommodation an die Ideen des Altertums sicherlich geschützt ist,[4] als ein geeignetes Hilfsmittel zum Ausdruck seiner persönlichen Lebensanschauung gedient hat. Gedanken, die wir als einen Gemeinbesitz der stoischen Ueberlieferung betrachten dürfen, und die nur durch gewisse Anknüpfungen an die von Descartes in einer eigenen Schrift entwickelte Theorie der Affekte eine stärkere persönliche Note empfangen, werden hier in der leichten und eleganten Form eines Meisters des Prosastiles entwickelt. Aber die Ausgestaltung derselben zu einer geschlossenen Theorie im Einklang mit den allgemeinen Voraussetzungen des Systems, darf man nicht bei Descartes suchen. Diese Lücke des Systems ist niemals ausgefüllt worden. Denn Malebranche sowohl als Geulincx und Spinoza zeigen das System bereits in der Weiterbildung auf den Pantheismus hin begriffen, die beiden ersten im theologischen, der letztere im naturalistischen Sinne, und man kann immerhin die Frage aufwerfen, welche Richtung mehr im Geiste des echten Cartesianismus gelegen war.

Ueber die Metaphysik des Sittlichen hat sich Descartes in einer Reihe von einzelnen, aber unter sich wohl zusammenstimmenden Sätzen[5] ausgesprochen. Das hohe Ansehen, dessen die cartesianische Metaphysik lange Zeit hindurch selbst bei ihren Gegnern genoß, brachte es von selbst mit sich, daß diese Lehren besondere Beachtung fanden und in den Kontroversen der Zeit eine Rolle spielten. Indem nämlich Descartes den Begriff der göttlichen Allmacht in derselben unbeschränkten, jede Determination ausschließenden Weise faßt, wie dies die späteren Scholastiker aus Duns Scotus' und Occams Schule[6] taten, gelangt er naturgemäß auch in Betreff der sogenannten ewigen Wahrheiten zu den gleichen Ergebnissen wie diese. Der einzige Grund alles Existierenden, aller Wahrheit, aller Güte und alles Rechts, ist allein der absolut unbeschränkte, schlechthin indifferente Wille Gottes, dessen Entscheidungen

wir nicht anders, als zufällig nennen können. Man darf daher nicht sagen, Gott habe die obersten Sätze der Erkenntnis und des Rechts deshalb in seine Schöpfung mit aufgenommen, weil er durch dieselben selbst gebunden gewesen wäre, oder einen besonderen Vorzug darin erkannt hätte, sondern diese existieren und verbinden nur deshalb, weil Gott sie gerade so und nicht anders gewollt hat. Nachdem sie nun einmal so angeordnet sind, erscheint uns freilich ihr Gegenteil unmöglich; aber das gilt nur von unserem beschränkten, an die gegenwärtige Welt gebundenen Erkennen und hat nichts zu tun mit der göttlichen Freiheit; denn wenn ihr eben eine andere Ordnung der Dinge beliebt hätte, so würde uns das, was uns jetzt unmöglich scheint, das einzig Mögliche dünken.

Beim Menschen finden allerdings teilweise verschiedene Verhältnisse statt.[7] Auch bei ihm hat Descartes den Vorrang des Willens vor dem Verstande behauptet. Seine Herrschaft über diesen zeigt sich jedoch hauptsächlich in der Tatsache des Irrtums. Es liegt in unserer Hand, unklare, nicht völlig durchdachte Vorstellungen, dadurch daß wir ihnen Zustimmung gewähren, zur Würde von scheinbaren Erkenntnissen zu erheben. Dem verkehrten Gebrauch unseres freien Willens in theoretischen Fragen entspringt der Irrtum; Irrtum ist erkenntnistheoretische Sünde. Aber diese Freiheit bezieht sich nur auf die unklaren Vorstellungen: das Evidente nötigt dem Willen seine Zustimmung auf. Descartes hat diese Beherrschung des Willens durch das logisch Einleuchtende als die eigentliche Freiheit des Willens von seiner Willkür (Indifferenz) unterschieden — eine Unterscheidung, die freilich kaum mehr als verbalen Wert hat, und die wirkliche Frage ganz unberührt läßt. Und von theologischer Seite hat man auch alsbald gesehen, daß die Leugnung der Indifferenz gegenüber der klaren Erkenntnis beim Menschen auch die absolute Freiheit des göttlichen Willens in hohem Grade bedroht, da Gott nur deutlicher Einsicht fähig ist.

---

2. Abschnitt

Malebranche[8]

1. Charakteristik und geschichtliche Stellung

Descartes war jedem Zusammenstoße mit der Kirche vorsichtig aus dem Wege gegangen. Alle Auseinandersetzungen mit dem Dogma hatte er sorgfältig vermieden; wir dürfen annehmen, daß es sein Wunsch gewesen, beide Gebiete, das des Glaubens und das der philosophischen Erkenntnis, völlig getrennt zu halten.

Man begreift indessen leicht, daß eine Philosophie, welche so gewaltiges Aufsehen hervorbrachte und so eingreifend wirkte, auf die Länge der Zeit eine solche Auseinandersetzung nicht vermeiden konnte, und daß sich unter den Schülern des Meisters auch solche befanden, die weniger zurückhaltend, oder weniger klar sehend als dieser, mit der Anwendung der neuen Philosophie auf den kirchlichen Glauben begannen; von denen zu geschweigen, welche die neue Philosophie, als eine spekulative Revolution, von vornherein auch als kirchenfeindlich bezeichnen zu müssen glaubten. Daß deren nicht wenige waren, zeigt die lebhafte Agitation, welche etwa von 1670 an in Frankreich wie in den Niederlanden gegen die cartesianische Philosophie ins Werk gesetzt wurde und wobei Jesuiten und Protestanten in der Verketzerung der neuen Lehre einträchtig Hand in Hand gingen. Gerade im Gegensatze aber zu diesen extrem kirchlichen Gegenwirkungen, die einen engherzigen Sektengeist nicht verleugnen können und von Gesichtspunkten ausgehen, die mit spekulativen Erwägungen nur den Namen gemein haben, bemächtigen sich freier denkende und weiter blickende Richtungen der neuen Philosophie als eines wirksamen Hebels zur Förderung des echten christlichen Denkens. Die Cambridger Theologen in England, welche trotz des Verdammungsurteils von 1618 an den freieren Anschauungen des Arminius und Episcopius festgehalten hatten, nahmen, wie bereits dargestellt worden ist, auch den Cartesianismus als Hilfsmittel

an, obwohl er durch die Synoden von Dortrecht und Delft (1656 und 1657) für die Niederlande verboten worden war; ein aus den katholischen Kreisen Belgiens hervorgegangener Denker, Arnold Geulincx, bildet die cartesianische Gedankenwelt, freilich zum Teil in offenem Widerspruch gegen seine Glaubensgenossen, zu einem tiefsinnigen und eigenartigen ethischen Systeme um (s. u.). Und ebensowenig vermag es die Opposition der Jesuiten und des königlichen Hofes in Frankreich zu hindern, daß die neue Philosophie in der katholischen Kirche Frankreichs ausgebreitete Geltung gewinnt und ihre hervorragendsten Geister beeinflußt.[9]

Malebranche, der tiefsinnigste unter allen Fortbildnern des Cartesianismus in Frankreich, ist Priester der katholischen Kirche, Mitglied der Kongregation des Oratoriums. Von deren Stifter, dem Kardinal Bérulle,[10] hatte Descartes einst die stärksten Impulse zur Veröffentlichung der Ergebnisse seines Denkens empfangen, und man darf sagen, daß der zugleich tiefgläubige und streng wissenschaftliche Geist dieses Kirchenmannes in ihr fortlebte. Descartes' Schriften haben die entscheidende Wendung in der geistigen Entwicklung Malebranches herbeigeführt; daneben zeigt er auch starke Einflüsse Platos, während sich theologisch die ganze Richtung durch Opposition gegen die von den Jesuiten begünstigte Scholastik und Zurückgehen auf Augustinus charakterisiert. Alles Züge, welche es gestatten, Malebranche, den Platoniker des Cartesianismus, vollständig in Parallele zu setzen mit den Platonikern von Cambridge.[11]

Gleichwohl darf man nicht vergessen, daß Malebranche als Katholik sich von vornherein in einer viel ungünstigeren Stellung befand, als jene englischen Latitudinarier, und daß das damalige Frankreich trotz Descartes hinter der englischen Geistesentwicklung um jenes vollgemessene halbe Jahrhundert zurück war, welches erst gegen 1750, als Voltaire zu wirken begann, wieder eingebracht worden ist. Die Folge davon ist, daß dieser französische Cartesianismus gänzlich von theologischen Interessen ins Schlepptau genommen wird. Bei Malebranche selbst ist die Philosophie so durchaus mit Theologie versetzt, daß es seinen Gedanken entschieden Gewalt antun

hieße, wollte man aus seiner Ethik die Lehre von der Gnade loslösen. Die Identität des wahren Glaubens und der wahren Erkenntnis hat Malebranche mit der naivsten Zuversicht proklamiert. Und wenn jene englischen Theologen, im Grunde vom gleichen Gedanken beherrscht, sich das Erbauliche wenigstens auf ihre Predigten versparten, und es in ihren wissenschaftlichen Abhandlungen beiseite ließen, so zieht sich dagegen bei Malebranche ein gewisser asketischer Duft selbst durch seine spekulativsten Entwicklungen. Sind jene aus eben diesem Grunde sachlich interessanter, so entschädigt dafür Malebranche durch eine künstlerische Anmut in Gestaltung und Ausdrucksweise, neben welcher man die Manier jener Engländer nur als barbarisch bezeichnen kann. Und doch ist Malebranche kein Schriftsteller ersten Ranges; aber unter den Zeitgenossen und Widersachern, mit denen er auf dem Felde der religiös-philosophischen Kontroverse zusammenstieß, sind Männer wie Bossuet und Fénelon, Klassiker der französischen Prosa und Meister eines Stiles, der den Engländern erst durch Butler, Shaftesbury und Hume geschaffen wurde.

2. Der Begriff des Sittlichen und seine metaphysisch-psychologische Grundlage

Im Mittelpunkte der Philosophie Malebranches, betrachtet man sie in ihrer Beziehung auf das menschliche Handeln, steht seine Lehre von der Gnade, welcher auch eines seiner Hauptwerke[12] gewidmet ist. Sie verknüpft Ethik und Metaphysik und beide mit der Theologie, während sie selbst eine Art Metaphysik des Sittlichen darstellt. Durch spekulatives Umbilden des Cartesianismus, insbesondere des Substanzbegriffs, gelangt Malebranche zu dem Gedanken, den man als den Grundbegriff seiner Philosophie bezeichnen kann: daß Gott die alleinige Ursache in der Welt ist; alles Geschehen in der Welt nicht eine Folge des natürlichen Wesens der Dinge, sondern vielmehr der Ausdruck der unmittelbar, nach allgemeinen Regeln, wirkenden Tätigkeit Gottes. Das gilt von den Körpern wie von den Geistern, von den Dingen außer uns, wie den Regungen unserer eigenen Seele.[13] Also ein Gedanke,

der sich aufs engste mit der Grundidee Spinozas berührt, nur um so rettungsloser in den Abgrund des Akosmismus verfällt, als er die Lehre Spinozas von der doppelten Kausalität der Substanz, der endlichen und der ewigen, nur ungenügend durch eine Theorie der Gelegenheitsursachen ersetzt, und an Stelle des naturalistischen Pantheismus Spinozas bei ihm ein durch die christliche Theologie bestimmter Persönlichkeitspantheismus tritt.[14]

In welcher Weise Malebranche von diesem Gedanken der alleinigen Wirksamkeit Gottes aus das menschliche Erkennen erklärt, berührt uns an dieser Stelle weiter nicht;[15] nur mit seiner Theorie des menschlichen Willens und der menschlichen Triebe, als der Grundlage seiner ethischen Lehren, haben wir uns hier zu beschäftigen. Auf beiden Seiten übrigens der vollständigste Parallelismus. Die Funktion des Verstandes ist es zu erkennen; die des Willens zu lieben: wie wir nur in und durch Gott erkennen, so vermögen wir auch nur in ihm und durch ihn zu lieben. Aus der Natur des einzelnen, endlichen Geistes, aus seiner Abhängigkeit von dem alles beherrschenden göttlichen, folgt von selbst seine unbedingte, liebende Hingebung an die Gottheit. Sie kann endliche Wesen zu keinem Zwecke geschaffen haben, der außer ihr, außer der eigenen Vollkommenheit und Glückseligkeit läge; in keiner anderen Absicht, als um sich, sind diese Wesen mit Verstand und Willen ausgerüstet, von ihnen erkennen und lieben zu lassen. Es führt also die erkennende Seele ein unmittelbarer und natürlicher Zug zu Gott, welchen sie in dem Maße liebt, als sie ihn erkennt und sich seiner als des höchsten und vollkommensten Gutes bewußt wird. Alle einzelnen Güter wird sie nur in dem Maße schätzen, als sie an dem obersten Gute partizipieren, und über sie hinaus der obersten und einzigen Quelle alles Guten zustreben.

Die Wahrheit ist nichts anderes, als die Darstellung der Ideen, der Verhältnisse der Dinge, im einzelnen Geiste so wie sie im schöpferischen göttlichen Geiste vorhanden; die Sittlichkeit ist nichts anderes, als die Wertschätzung aller einzelnen Dinge nach dem Maßstabe, den sie für Gott und in Beziehung auf Gott besitzen. Die unendliche Liebe, mit welcher Gott

sich selber liebt, stuft sich nach einer ewigen Ordnung ab, die nichts anderes ist, als die Stufenreihe der Geschöpfe nach ihrer größeren oder geringeren Annäherung an die absolute Vollkommenheit Gottes. So fallen in der Gottheit die ewige Wahrheit und die ewige Gerechtigkeit schlechthin zusammen; und da der Mensch für sich nichts ist, als ein beschränkter Teil der Gottheit, so ist die Vollendung seines Wesens nichts anderes, als die vollständige Verwirklichung dieser Ordnung in seinem eigenen Erkennen und Wollen.

Die doppelte Verwandtschaft dieser Ideen sowohl mit Plato als mit Spinoza ist nicht zu verkennen; von Descartes und den englischen Intellektualisten aber entfernt sich Malebranche sehr zu seinem Vorteile an zwei Punkten, die für das volle Verständnis seiner Theorie noch besonders zu betonen sind. Mit jenen englischen Denkern nämlich protestiert Malebranche aufs entschiedenste gegen die scotistischen Neigungen [16] des Descartes, welcher auch die höchsten und allgemeinsten Wahrheiten aus Dekreten des göttlichen Willens abgeleitet wissen wollte. Er verwahrt sich dagegen, daß mit seiner Anschauung diese Wahrheiten als ein Selbständiges und Höheres gewissermaßen noch über die Gottheit gestellt würden. Wenn alle Ideen ewig in Gott sind, und gleichsam die Substanz seines Wesens ausmachen, so müssen auch die notwendigen Beziehungen zwischen diesen Ideen in das Bereich des göttlichen Wesens selber fallen. Gott schaut sie in sich selbst; er erfaßt in ihnen sein eigenes Wesen und das ewige Gesetz seines Handelns; und insoferne läßt sich mit Recht Gott zugleich als ewige Wahrheit und als die unveränderliche Ordnung bezeichnen. [17]

Anderseits aber zeigt sich Malebranche in diesen Erörterungen den englischen Intellektualisten gegenüber als der vielseitigere und schärfere Denker, indem er die möglichen Verhältnisse zwischen Ideen von Anfang an in zwei Gruppen sondert, nämlich Größenverhältnisse und Wertverhältnisse. Der Unterschied zwischen beiden beschränkt sich nicht bloß darauf, daß die einen ein exaktes Maß zulassen, die anderen nicht; sondern daß die Evidenz der einen lediglich Urteile erzeugt, während die anderen zugleich Gemütsbewegungen mit sich

bringen und uns zu Liebe und Achtung bestimmen. Die einen sind rein abstrakt, die anderen praktisch.[18] Damit hat Malebranche das lösende Wort gesprochen, welches ihn den Schwierigkeiten jenes einseitigen Intellektualismus, jener Vermischung der sittlichen Werturteile mit mathematischen Axiomen, enthebt, und ohne seiner Ethik den rationalistischen Charakter zu nehmen, ihr die lebendige Triebkraft läßt, welche die englische Ethik nur auf einem langen, und weit seitab führenden Umwege wieder zu gewinnen versuchte.

3. Das Wesen und die Möglichkeit des Unsittlichen

Was im Vorstehenden nach Malebranches Ausführungen entwickelt wurde, ist das reine Soll, der ideale Begriff der Sittlichkeit. Die tatsächliche sittliche Erfahrung entspricht ihm nur in sehr ungenügender Weise. Wenn es das Wesen der echten Sittlichkeit ausmacht, alle Dinge in der richtigen Ordnung, d. h. in ihrem Verhältnisse zur Gottheit, zu erkennen und zu lieben, so kann das Unsittliche nichts anderes sein, als die ungenügende Erfüllung dieser Forderung, nämlich die Uebertragung der Liebe auf Gegenstände, welche sie in diesem Maße nicht verdienen, das Sich-Entfernen von der Gottheit durch die Verwirrung der Einsicht.

Wie die Empfindung, an sich nichts als eine Einwirkung Gottes auf unseren Geist, uns in den Körpern eine Wirksamkeit annehmen läßt, die ihnen nicht zukommt, so läßt uns auch das sinnliche Vergnügen, das Gott bei Gelegenheit gewisser Vorgänge in uns erregt, den Dingen, die uns gut erscheinen, die Fähigkeit beilegen, uns glücklich zu machen. Dieser doppelte Irrtum wird verhängnisvoll. Er stört die natürliche Wertschätzung der Dinge; er macht das augenblickliche Vergnügen zum Prinzip und Motiv unseres Handelns.[19]

Diese falschen Maßstäbe sind eine natürliche Folge der Verbindung, welche zwischen unserem Geiste und unserem Körper besteht, der Affekte und Leidenschaften, welche auf dieser Verbindung beruhen, und an und für sich gut und zur Selbsterhaltung notwendig sind. Sie stören die Harmonie unseres Wesens und umgekehrt läßt sich sagen, ist die Sünde,

d. h. eben das Vorwiegen der sinnlichen Begierde, wiederum die Quelle einer ungezählten Menge von falschen Wertschätzungen.[20] Geradeso wie für Spinoza ist demnach auch für Malebranche die richtige Erkenntnis nicht nur das vorzüglichste Vehikel der Sittlichkeit, sondern mit dieser geradezu identisch.[21] Auch die Art von Erkenntnis, auf welche Malebranche sich beruft, stimmt ganz mit dem von Spinoza geforderten Erkennen unter der Form der Ewigkeit überein. Es ist nicht Wissenschaft im gewöhnlichen Sinne, sondern die Einsicht in den Zusammenhang aller Dinge mit Gott.[22] Und es entspricht dem, wenn Malebranche das Sittliche vornehmlich auf zwei Tugenden ruhen läßt: der Kraft und der Freiheit des Geistes; jene aus Verblendung und Unwissenheit zum Lichte führend; diese uns in den Stand setzend, den Irrtum zu vermeiden. Wir irren, weil wir zu schnell urteilen; weil uns die Freiheit fehlt, welche darin besteht, das Urteil zurückzuhalten, solange bis wir über Wert und Tragweite einer Sache vollständig klar sehen. Wir urteilen zu schnell, weil unsere Sinne, unsere Einbildungskraft, unsere Affekte uns fortreißen. Aber alles dessen müssen wir uns bedienen, um mittels der Kraft des Geistes unsere Einsicht beständig zu erweitern und zu vertiefen.[23]

4. Philosophischer Charakter der Ethik Malebranches

Was Malebranche nun nach dieser Richtung geleistet hat, um die täuschenden Irrgänge des menschlichen Geistes zu verfolgen und aufzudecken, gehört nicht hierher, wo es sich lediglich um die Prinzipien handelt, sondern in die angewandte Ethik. Es verraten diese Abschnitte mehr als bloß den litterarischen Einfluß der Affektenlehre des Descartes: sie geben Zeugnis von einer bei dem einsamen Priester doppelt bewundernswerten Feinheit der Beobachtung, einer gründlichen Menschenkenntnis, welche die litterarischen Erfolge Malebranches begreiflicher macht, als seine Spekulation.[24]

Sein ethisches Ideal aber trägt vielleicht noch mehr als das Spinozas die weltflüchtigen Züge mystischer Beschaulichkeit.

Auch bei Malebranche tritt jener eigentümlich harte Zug hervor, der zwischen den Einzelnen und dem Absoluten keine Zwischenwerte gelten lassen will, und, indem er dem Individuum völlige Hingabe an dieses gebietet, für alle seinesgleichen, für Staat und Gesellschaft, nur ein abgeleitetes Interesse übrig läßt. Da die Gottheit das einzig Vollkommene ist, alle Kreaturen ihr gegenüber schlechthin ohnmächtig, so hieße es die richtige Ordnung verkehren, wollte man dem Kreatürlichen auch nur die geringste Liebe zuwenden. Liebe in dem höchsten Sinne genommen, in welchem es Sehnsucht nach Vereinigung bedeutet. Was nach den Regeln der Vernunft, d. h. nach dem allgemeinen Gesetz der Ordnung, für die Geschöpfe übrig bleibt, ist eine untergeordnete Gattung von Liebe: nämlich Achtung und Wohlwollen.[25] Achtung für die trefflichen Eigenschaften, welche wir an ihnen bemerken, und welche in einem gewissen Grade die Vollkommenheiten des göttlichen Wesens ausdrücken; und Wohlwollen, indem uns ihre sittlichen Anlagen verpflichten, ihnen zu ihrem wahren Wohle behilflich zu sein. Aber auf das Nachdrücklichste und in immer wiederholten Wendungen hat Malebranche betont, wie sehr man sich zu hüten habe, diese Achtung und dies Wohlwollen in ein Gefühl wärmerer unmittelbarer Teilnahme umschlagen zu lassen.[26] Der Weise in seinem Sinne ist wohlwollend, aber nicht gut,[27] und man hat darauf hingewiesen, daß diese Fassung von selbst aus einer Metaphysik folge, die alle Macht, wirklich Gutes zu tun, ausschließlich Gott anheimgebe. Man kann aber wohl noch weiter gehen und darauf hinweisen, daß diese geringschätzige Behandlung der natürlichen Gefühlsregungen ein Charakterzug aller Systeme reiner Vernunftmoral ist. Bei den Stoikern und den englischen Intellektualisten, bei Malebranche und Spinoza so gut wie bei Kant, macht sich der Gedanke geltend, das Sittliche vermöge seinen spezifischen Gehalt nur dadurch zu wahren, daß es sich von den etwa in der gleichen Richtung weisenden Gefühlen und Trieben gänzlich emanzipiere und sozusagen ganz aus eigenen Mitteln sich ein Reich der reinen Vernünftigkeit erbaue. Daher der etwas starre, unter Umständen bis zur asketischen Härte sich steigernde Zug, welcher diesen Systemen eigen ist und auch bei

Malebranche kenntlich genug hervortritt. Für ihn wie für Spinoza ist die reine Beschaulichkeit höchstes — freilich von allen weder anzustrebendes, noch weniger zu erreichendes Ziel der Sittlichkeit.

5. Verknüpfung mit der Theologie

Wir haben in dem Bisherigen die Ethik Malebranches nur nach ihrer rationalen Seite, als ein System der vernunftgemäßen Regelung des Lebens, ins Auge gefaßt. Allein mit dieser Seite ist die entgegengesetzte, mit dem rationalen das supranaturalistische Element, so unzertrennlich verknüpft, wie nur immer bei Thomas von Aquino. Der Rationalismus Malebranches ist durch und durch theologisch, ja mystisch, und wie spurlos er auch die Form der Scholastik abgestreift hat, der Tendenz nach gehört er ihr völlig an. Wie einst Aristoteles,[28] so muß jetzt Descartes herhalten, um das Ueber- oder Widervernünftige begreiflich zu machen, und von keinem Denker vielleicht ist das Erkenntnisprinzip des letzteren trotz gelegentlicher Warnung vor übergroßer Neugierde[29] naiver benutzt worden, um dem lieben Gott nicht nur das Wie, sondern auch das Warum seiner Mache abzufragen, als von Malebranche.[30] So wird von ihm in seinen rationalen Pantheismus das ganze System der christlichen Dogmatik mit aufgenommen und deduktiv erwiesen, während es umgekehrt wieder helfen muß, Schwierigkeiten zu beseitigen, über welche seine Philosophie nicht hinwegkann. Die Elemente, bei welchen diese Verbindung am kenntlichsten wird, sind der Begriff der Gnade, welchem durch die metaphysischen Voraussetzungen Malebranches eine umfassende Geltung gesichert ist, und die Tatsache des Bösen.

Die Erklärung dieser Tatsache muß sich für ein System, welches alles menschliche Handeln auf unmittelbare Einwirkung Gottes zurückführt, mit besonderer Schwere fühlbar machen.

Der Konsequenz aber, die aus seinen Prinzipien notwendig zu folgen scheint, daß Gott der Urheber des Bösen sei, entgeht Malebranche dadurch, daß er dem im Grunde ge-

nommen völlig unselbständigen Menschen eine gewisse negative Freiheit zuspricht,[31] deren erklärender Wert ihn allerdings selbst so wenig befriedigt, daß er an einer anderen Stelle sie geradezu ein Geheimnis nennt. Wir haben von Gott den natürlichen, unwiderstehlichen Zug nach ihm, dem vollkommen Guten; von ihm zugleich die Neigung zu den einzelnen Gütern, denen nur eine beschränkte Gültigkeit, ein teilweiser Wert beizulegen ist. Weder in dem einen noch in dem anderen findet eine eigene Tätigkeit des Menschen statt. Was er vermag, ist gar nichts Positives, sondern ein rein Negatives: das Haften an untergeordneten Gütern, das Stehenbleiben, während doch die göttliche Aktion zum Höchsten treibt. Freiheit ist die Fähigkeit zu sündigen; in dem Maße, als wir sittlich werden, hören wir auf, frei zu sein. Auch die Sünder lieben und stehen unter der Herrschaft des Grundtriebes, der alle Wesen zu Gott führt; aber er ist bei ihnen noch nicht unüberwindlich geworden: ihre Liebe hat noch die Kraft, bei den unrichtigen Gegenständen zu verweilen.

Gott hat in seiner Welt, die zu schaffen oder nicht zu schaffen ihm frei stand, die aber, einmal geschaffen, die bestmögliche sein muß, die Sünde mit aufgenommen: er tat es deshalb, weil Gott zugleich die Mittel übersah, um die Wirkungen dieser Störung wieder gut machen zu können.[32] Unter diesen Mitteln steht die Menschwerdung Christi obenan. Sie ist es, welche der ganzen Schöpfung in den Augen Gottes eigentlich erst Wert verleiht.[33] Christus stellt die durch den Sündenfall gestörte Verbindung der Menschheit mit Gott wieder her und führt durch seine unwiderstehliche Gnade die einzelnen Auserwählten der Gottheit zu.[34]

Die Art und Weise, wie diese Gedanken entwickelt werden, verliert sich vollständig in das ahnungsvolle Dunkel theologischer Vorstellungen, aus welchen keine weitere philosophische Einsicht zu gewinnen ist.

Die intime Verwandtschaft Malebranches mit dem Spinozismus tritt aber auch hier noch zu Tage in jenem von Malebranche vielfach, namentlich zur Erklärung des unaufheblichen Vorhandenseins des Bösen, gebrauchten Gedanken, daß Gott der Natur seines Wesens nach nicht nur nach der Ordnung,

d. h. nach allgemeinen Gesetzen, sondern auf die einfachste Weise handeln müsse.[35] Dieser Gedanke, an manchen Stellen mit solcher Schärfe herausgehoben, daß die Einfachheit der Mittel beinahe als Selbstzweck für den göttlichen Willen erscheint, bedeutet in Malebranches System nichts als eine mühsam versteckte Konsequenz seiner spinozistischen Grundanschauung: die Unanwendbarkeit des teleologischen Gesichtspunktes auf das Absolute.

---

3. Abschnitt

Arnold Geulincx

Ganz ähnliche Gedanken hat auf gleicher Grundlage im letzten Drittel des 17. Jahrhunderts in den Niederlanden Arnold Geulincx[36] entwickelt. Auch in seinem geistigen Leben macht das Bekanntwerden mit der Philosophie des Descartes, welche langsam aber unaufhaltsam nach den Niederlanden vordrang, Epoche. Den Gedanken einer Reform der aristotelisierenden Scholastik durch eine neue, lebendige, in der unmittelbaren geistigen Nähe exakter Naturwissenschaft erblühenden Philosophie scheint Geulincx als junger Gelehrter mit Begeisterung ergriffen zu haben, und das offene polemische Aussprechen dieses Gedankens war es wohl, was ihm das weitere Fortkommen in Löwen unmöglich machte und ihn veranlaßte, Zuflucht an der Universität Leyden zu suchen, nachdem er zum reformierten Glauben übergetreten war.

Dort bildete sich seine eigentümliche Weltanschauung aus; dort verfaßte er seine wichtigsten Schriften, seine Metaphysik, und als Ergänzung dazu seine „Ethica“,[36] welche 1675 als Bruchstück veröffentlicht wurde und mit Ergänzungen bis zum Jahre 1709 noch viermal neu aufgelegt worden ist. Später geriet das Werk in Vergessenheit. Dieselbe lateinische Sprache, welche dem Autor die allgemeine Verbreitung seiner Gedanken zu sichern schien, schloß es von der Konkurrenz mit verwandten Arbeiten aus, welche wie die von Malebranche zugleich

Meisterstücke nationaler Prosa waren, und die Uebersetzung ins Vlämische, welche er später selbst vornahm, vermochte dies Schicksal nicht aufzuhalten.

Schon der erste Herausgeber der gesamten Ethik hat dieselbe in Zusammenhang mit dem cartesianischen System gebracht und als die Ausfüllung einer beklagenswerten Lücke desselben bezeichnet. Dies ist gewiß richtig und man versteht sehr gut, daß es angesichts der überall hervortretenden Feindseligkeit gegen den Cartesianismus, dessen naturalistische und mechanistische Züge von den theologisch Denkenden allerorts aufgespürt wurden, den Verteidigern und Anhängern dieser Philosophie wünschenswert erschien, den Nachweis zu erbringen, daß sie einer ethischen Weltanschauung nicht widerstrebe, sondern vielmehr, konsequent zu Ende gedacht, in eine Stimmung hoher Gottergebenheit einmünde. Und in der Tat — mag nun seine persönliche Veranlagung oder mögen seine Schicksale bestimmend gewesen sein — Geulincx hat in der späteren Entwicklung seiner Philosophie das System des Descartes ganz im Sinne von Malebranche nicht nach der Seite des Naturalismus, sondern nach der Seite des Theismus hin fortgeführt, eine Gedankenbildung, die ihre volle Deutlichkeit erst empfängt, wenn man sie mit der Philosophie Spinozas vergleicht.

Auch hier wird der cartesianische Gottesbegriff zu einem Pantheismus erweitert, welcher alles Sein, alles Geschehen und alles Handeln, unter Ausschluß aller Mittel- oder Zwischenursachen, auf die Gottheit zurückführt, die in ihren Entschließungen völlig frei und nur durch die denknotwendigen Wahrheiten gebunden ist. Diese unbedingte Allmacht Gottes schließt den Menschen, der sich über seine Stellung in der Welt klar geworden ist, von allem Handeln, d. h. von jedem Versuche, in dieser Welt etwas zu bewirken oder auszurichten, aus.

Ein in seinem Zusammenhang unbegreiflicher Wille regiert diese Welt. Es gibt nur eine Weisheit, sich zu sagen: Du bist gänzlich machtlos. Und aus dieser Einsicht folgt unmittelbar der Kardinalsatz dieser Ethik: Wo keine Macht, da kein Wille; wo du nichts ausrichten kannst, da sollst du auch nichts erreichen wollen.

Mit dem Willen scheint nun freilich auch die Möglichkeit einer Ethik selbst zu verschwinden. Aber es scheint nur so. Nicht die Ethik soll diese Bestimmung beseitigen, sondern nur die falsche Ethik, die aufgeblähte Ethik, welche Werke schaffen, die Welt umgestalten, das Glück bereiten will. Nicht der Wille soll aufgehoben werden, sondern nur der falsche Glaube an einen Zusammenhang zwischen Wille und Tat, zwischen Handlung und Folgen. Es gibt keinen derartigen Zusammenhang. Der Gedanke an ihn setzt eine Selbstherrlichkeit der Natur voraus, die für Geulincx durch seine erkenntnistheoretisch-metaphysischen Voraussetzungen ausgeschlossen ist. Nur bei Gott fällt die Ausführung mit dem Wollen zusammen; beim Menschen begleitet sie manchmal das Wollen, ohne inneren Zusammenhang damit; manchmal bleibt sie aus.

Wir haben kein Vermögen zum Wirken über unser Bewußtsein hinaus. So oft wir das auch wollen, so ist es tatsächlich doch Gottes Allmacht, die etwas Entsprechendes in den uns umgebenden Körpern zu stande bringt. Unser ganzes Wesen besteht, wie Geulincx diesen selben Gedanken auch ausdrückt, lediglich im Erkennen und Wollen. Das Handeln müssen wir ausschalten. Es fällt Gott allein zu. Die Sittlichkeit besteht darum nicht im richtigen Tun — das ist gar nicht in unserer Hand — sondern ausschließlich in der richtigen, d. h. von vernünftiger Erkenntnis geleiteten Absicht. In nachdrücklicherer Weise ist, abgesehen von der stoischen Schule, deren Fortwirkungen auch bei Geulincx unverkennbar sind, in der neueren Philosophie niemals eine Ethik der reinen Gesinnung, unter gänzlichem Absehen von allen Folgen, verkündet worden: erst Fichte ist von einem Standpunkte aus, dem bei allen Differenzen doch tiefgreifende Berührungen mit Geulincx nicht fehlen, zu ähnlichen Ansichten gelangt.[37]

Die Vernunft wird als Formal- und Sachprinzip der Ethik ausgesprochen. Sittlichkeit heißt nichts anderes als Hingabe an die Vernunft. Sieht man sich aber nach genaueren Bestimmungen oder Kriterien um, die sich aus diesem Prinzip ergeben, so zeigt sich, wie bei allen rein rationalistischen Systemen, die inhaltlose Leere einer Anschauung, die alle natürlichen Triebfedern aus der Ethik ausgeschlossen hat. Es

widerspricht den allgemeinen Voraussetzungen des Systems, wenn die Sittlichkeit als die tatkräftige Ausführung aller Gebote der Vernunft bezeichnet wird. Denn da Gott der alleinige Handelnde ist, und der Mensch, wenn er sich recht erkennt, nur Zuschauer, so beschränkt sich im Grunde genommen die ganze Sittlichkeit auf eine demütige Unterwerfung unter den Willen Gottes, ein möglichstes Ausschalten der eigenen Person, der eigenen Wünsche, der Selbstliebe, in welcher Geulincx die eigentliche Erbsünde erblickt, wie die Demut für ihn der Kern des sittlichen Lebens ist. Diese Demut bedeutet vor allem Hingabe an das Leben, das als ein göttlicher Auftrag anzusehen ist: wir haben es zu erhalten mit den geeigneten Mitteln, ohne diese Mittel als Selbstzweck zu betrachten; wir dürfen es nicht freiwillig beenden; wir haben freudig auf dem Posten, in dem Berufe auszuharren, auf den wir gestellt sind; wir haben frohen Mutes zu ertragen, was uns das Leben bringt. Das Leben selbst ist ein Gut: es ist ja ein Geschenk der höchsten Güte.

Von diesen Gedanken aus löst Geulincx auch das Problem, wie sich mit der unbedingten Aktivität Gottes die menschliche Freiheit vereinigen lasse, oder wie der Folgerung zu entgehen sei, daß Gott als Urheber des Bösen angesehen werden müsse. Man muß auch hier unterscheiden zwischen der Ordnung des Geschehens in der Welt und den geistigen Vorgängen.

In der Welt geschieht nichts ohne Gott. So wenig wie der gute Mensch in dieser Welt etwas nützen kann, weil er schlechterdings nichts auszurichten vermag, so wenig kann der böse Mensch etwas schaden. Denn alles Geschehen ist in der Hand Gottes und alles, Gutes wie Böses, wird von ihm zum Besten gelenkt. Frei sind wir Menschen nur in der Art, wie wir uns zu dem göttlichen Walten stellen. Sind wir vernünftig und beugen wir uns den Notwendigkeiten, welche uns die Vernunft als göttlichen Ratschluß erkennen lehrt, so arbeiten wir an unserer eigenen Seligkeit, an dem einzigen wahren und unverlierbaren Glücke, das es für uns gibt. Sind wir unvernünftig und bäumen wir uns auf, so ändern wir an dem Weltlauf nicht das geringste, wir machen nur uns selber unglücklich.

Die Frage freilich, wie in einem System der absoluten Aktivität Gottes eine derartige Selbständigkeit des Menschen, ein solches Aufbäumen der Vernunft gegen den göttlichen Willen möglich sei, hat sich Geulincx so wenig gestellt, wie Malebranche und Augustinus sie sich gestellt haben. Man muß aber, um seine Lösung zu verstehen, sich gegenwärtig halten, daß alle okkasionalistischen Systeme von dem Problem des Geschehens und zwar des psychophysischen Geschehens ausgegangen sind, und daß mit diesem Problem die Frage nach der Selbständigkeit des Geistes nicht in unmittelbarem Zusammenhang stand.[38]

Im übrigen steht bei Geulincx das rein theoretische Element stark hinter dem paränetischen, fast möchte man sagen erbaulichen, zurück. Er selbst hat seine Ethik, obwohl er großen Wert auf sie gelegt und sie als die Krönung des Tempels der Philosophie bezeichnet hat, nur als einen Exkurs zur Metaphysik betrachtet, deren wesentliche Gedanken die Ethik durchaus als bekannt voraussetzt, freilich auch im Verlaufe der Darstellung an verschiedenen Stellen und in verschiedenen Wendungen immer wieder durchklingen läßt.

Trotzdem verdient hervorgehoben zu werden, daß sich Geulincx von einem Eindringen eigentlich dogmatischer Vorstellungen in seine Ethik fernhält. Dies geht so weit, daß er den Gedanken, die Sittlichkeit sei Liebe, Gehorsam gegen Gott, durchaus ablehnt und durch die Liebe zur Vernunft ersetzen will. Gott aus Grundsatz gehorchen wollen, heißt sich vornehmen, Getanes noch einmal tun; denn alles geschieht mit seinem Willen, ob wir wollen oder nicht. Und auch unserer Liebe ist er in seiner Erhabenheit unerreichbar. Den Begriffen der theologischen Sanktion macht er trotz des religiösen Grundcharakters seiner Ethik unerbittlichen Krieg. Die Begriffe Lohn und Strafe gehören gar nicht in die Ethik.

Der gute Mensch wird zwar von dem Bewußtsein durchdrungen sein, daß seine freiwillige Unterwerfung unter Vernunft und Weltlauf seine Glückseligkeit begründet; aber dieser Gedanke wird für ihn nicht bestimmend sein. Er betrachtet die Freuden, die ihn erwarten, nicht als Lockungen, sondern als Zierden seines Lebens, als Blüten, welche die Tugend

treibt.[39] Im übrigen ist sich Geulincx der weitgehenden Uebereinstimmung seiner Weltanschauung mit der christlichen sehr wohl bewußt.

Es ist für ihn Aufgabe der Philosophie, die Wahrheit, welche die Schrift enthält, in das volle Licht vernünftigen Denkens zu erheben und es ist das große Glück des Christen, daß er Wahrheiten, welche die meisten Philosophen vergeblich gesucht haben, in seinem Glauben fertig vorfindet.[40] Demütige Ergebung in den Willen Gottes ist für ihn der Inbegriff des Christentums, wie sie der praktische Inbegriff seines Systems ist. Das Evangelium fordert sie; die Metaphysik begründet sie. Von dem dogmatischen Apparat des Christentums beschäftigt er sich vorzugsweise mit der Erbsünde. Sie bedeutet für ihn eine wesentliche und tiefgehende Trübung der menschlichen Vernunft; und unsere Unfähigkeit, den Lockungen der Sünde zu widerstehen und uns rein rational zu verhalten, führt er vorzugsweise auf sie zurück. Die Abhängigkeit von Paulus und Augustinus, welch letzteren er den größten Kirchenlehrer nach Paulus, den tiefsinnigsten Verkünder wahrer Philosophie, nennt, ist unverkennbar. Auch hierin zeigt sich die innere Verwandtschaft dieser Systeme mit dem Jansenismus.

---

4. Abschnitt

Die Zeitgenossen Malebranches und die philosophisch-theologischen Kontroversen

1. Allgemeine geistige Strömungen

Mit Malebranche war der Cartesianismus in Frankreich geworden, was er im Sinne seines Urhebers keineswegs gewesen war — eine Art Neuscholastik, im Dienste des katholischen Dogmas stehend — und demgemäß hat sich auch die weitere Entwicklung dieser Gedanken wesentlich in theologischen Kreisen vollzogen. Zwei Richtungen lassen sich unterscheiden. Die eine, hauptsächlich von den Jesuiten geleitet,[41] stellt die Opposition der älteren, auf Aristoteles ruhenden

Scholastik, deren Hauptpflegestätten die Jesuitenschulen waren, gegen die neue Philosophie dar; sie verficht dem einseitigen Idealismus Malebranches gegenüber die Rechte des gesunden Menschenverstandes, seiner absoluten Gnadenlehre gegenüber jenen gemäßigten Semipelagianismus, durch welchen die Kirche seit Jahrhunderten die extremen Ansichten zu vereinigen und für ihre eigenen Interessen am besten zu sorgen gewußt hatte. Die andere, ebenfalls ganz auf kirchlichem Boden stehend, aber verschiedenartige Elemente in sich vereinigend, nimmt manche wesentliche Elemente der Spekulation Malebranches in sich auf und sucht nur die hochfliegenden, keineswegs immer die Linie der Orthodoxie einhaltenden Ideen desselben mit Geist und Buchstab der Kirchenlehre strenger in Einklang zu bringen; freilich nicht, ohne daß die Vorkämpfer der reinen Lehre selbst vielfach unter sich in bedenkliche Differenzen gerieten.[42] Diese ausgeprägt theologische Wendung des Cartesianismus ist für Frankreichs damalige Zustände in hohem Grade charakteristisch. Die schüchternen Ansätze zum religiösen Skeptizismus, welche gegen den Schluß der Religionskriege hervorgetreten waren, wurden durch die hohe Flut der kirchlich-politischen Restauration so gut wie vollständig weggespült. Der Skeptizismus des 17. Jahrhunderts, die Periode zwischen Montaigne und Bayle, trägt einen völlig verschiedenen Charakter. Huet, Lamothe le Vayer, Blaise Pascal, welche man als die Hauptvertreter desselben bezeichnen kann, stellen sich zwar jener Begründung des theologischen Systems durch den cartesianischen Rationalismus aufs entschiedenste entgegen: aber ihr Zweck ist nicht sowohl der, die Glaubenslehre als unvernünftig zu erweisen, als vielmehr die Ohnmacht der Vernunft zu erhärten und sich eben dieser Hilflosigkeit unserer natürlichen Vermögen halber nur umso rückhaltloser der Offenbarung in die Arme zu werfen.[43] Und wie es auf einem Standpunkte, dem die Offenbarung der einzige feste Halt auf einem Meere von Zweifeln ist, selbstverständlich, sehen diese Vorkämpfer des Skeptizismus auch an aller natürlichen, d. h. auf menschlicher Einsicht ruhenden Sittlichkeit nur das Zufällige, Wechselnde, Irrationale, so daß dies ganze Gebiet jeglicher festen Norm entbehrt und lediglich den Launen der

Mode oder des jeweiligen Volkscharakters preisgegeben erscheint.

Der eigentümliche Widerspruch, in dem sich diese Richtung bewegt, tritt nirgends schärfer hervor als bei Pascal.[44] Pascal war ein Mensch vom tiefsten sittlichen Ernst der Gesinnung. Die Jesuitenmoral und ihre Kasuistik — jene Moral für die vornehme Welt, die sich keinen Zwang antun und doch mit der Kirche auf gutem Fuß bleiben und über ihr Seelenheil beruhigt sein wollte — hat keinen schärferen Gegner gefunden als ihn. Die „Lettres provinciales“ geißeln in kernigen Sätzen, welche von Hegel in seiner Entwicklung des Begriffes der Moralität benutzt worden sind, den bösen Willen, der sich in den Schein des Guten verkehrt und eine schlechte Handlung mit Rücksicht auf die Absicht als eine gute behauptet; sie treffen alle die feineren Gestalten, welche die Heuchelei annimmt, wenn sie offenbare Uebertretungen des Gesetzes dem eigenen Gewissen als unverfänglich vorstellt — besonders indem sie sich auf Aussprüche von Autoritäten, auf Befehle Vorgesetzter zu stützen sucht, ohne die Autorität der Sache für sich zu haben.

Aber während Pascal hier die meisten seiner Beweise auf die natürliche Vernunft basiert, findet er wenige Jahre später in dem Entwurf zu einer umfassenden Apologie der christlichen Religion, welcher in dem großen Trümmerhaufen der „Pensées sur la réligion“ vor uns liegt, nicht Worte genug, um die Impotenz der Vernunft und die Verworfenheit des Menschen zu proklamieren. Namentlich Montaigne muß Pascal die Argumente liefern, um das Trügerische der Sinne und der Vernunft darzutun. Mit Vorliebe benutzt er seine Gedanken auf ethischem Gebiet. Der Skeptizismus tritt in den Dienst der Religion. Um die Relativität und gänzliche Unsicherheit aller bestehenden Moralbegriffe zu zeigen, weist Pascal auf ihre Verschiedenheiten in den einzelnen Ländern und Zeiten hin; wie es schlechterdings kein Verbrechen gebe, das nicht einmal als gut und rühmlich gegolten habe; wie die sprachlichen Ausdrücke zwar dieselben seien, aber oft ein entgegengesetztes moralisches Verhalten die gleiche Bezeichnung trage. Recht habe nichts mit Gerechtigkeit, die Gesetze nichts mit der wahren Gesetzlichkeit zu

schaffen. Diese findet Pascal im Gefühl, im Gewissen (jugement), durch die das wahrhaft ethische Verhalten uns unmittelbar bewußt wird. Die Vernunft richtet alles Unheil an: es gibt ohne Zweifel sittliche Gesetze; aber die verderbte Vernunft hat alles verdunkelt. . . . Die wahre Moral spottet der Moral, d. h. die Moral des Gewissens spottet der Moral des Verstandes (esprit), für die es keine Regeln gibt.[45]

Kein Wunder also, daß sich ganz entgegengesetzte Richtungen des geistigen und des religiösen Lebens auf Pascal gestützt haben; daß die Vertreter von Port-Royal ebenso wie die Männer der Aufklärung sich auf ihn berufen und daß auch in der Folge aus den Pensées immer gerade das herausgeholt worden ist, was dem jeweiligen Bearbeiter dienlich schien.

Im ganzen aber muß man ohne Zweifel sagen, daß gerade die geistige Wendung eines Mannes wie Pascal, welcher der Mathematik und Naturwissenschaft seiner Zeit so glänzende Dienste geleistet hat, zum strengen Jansenismus für die allgemeine geistige Strömung in Frankreich bezeichnend ist. Mögen darum auch einzelne Stimmen aus der Zeit Ludwigs XIII. und Ludwigs XIV. von dem herrschenden Unglauben berichten und über die große Zahl der Atheisten klagen — noch am Schlusse des 17. Jahrhunderts finden wir bei dem so rationalistisch auftretenden La Bruyère einen heftigen Ausfall gegen die Freigeister und Zweifler[46] — so kann uns dies angesichts der Freigebigkeit, womit man damals diesen Namen austeilte, wohl nicht befremden, und wird nur von der in den höheren Gesellschaftsklassen herrschenden Frivolität, aber keineswegs von tieferen geistigen Strömungen zu verstehen sein. Diese aber hätten, wären sie vorhanden gewesen, ihren Ausdruck, trotz aller Zensur und kirchlichen Autorität, in der Litteratur finden müssen. Oder haben diese Mächte etwa die schriftstellerische Tätigkeit Bayles und die Verbreitung seiner Bücher in Frankreich gehindert und später die schneidende Kritik Voltaires zu hemmen vermocht? Wenn wir also den theologischen Geist in unbestrittener Herrschaft sehen, so darf man dafür keineswegs den Staat allein verantwortlich machen, welcher allerdings trotz gelegentlicher Kollisionen mit der Kurie schon im

Interesse der Einheit seine volle Autorität für die Kirche einsetzte. Die Bewegung reichte hinab bis ins Innere der Nation selbst. Die lange Liste der nach dem Beginn des 17. Jahrhunderts in Frankreich neu gegründeten Orden und Kongregationen[47] allein würde ein sprechender Beweis für die neue und mächtige Regsamkeit des katholischen Geistes sein; es genügt aber ein Blick in die Litteratur der Zeit, um zu erkennen, wie die gesamte Philosophie, von den glänzenden und gefeierten Namen eines Malebranche, Fénelon, Bossuet an bis zu den bescheidenen Mittelmäßigkeiten vom theologischen Interesse beherrscht ist, und es sind in der Tat auch fast ausschließlich Kleriker, von denen diese Schriftstellerei ausgeht. Bezeichnender als alles andere aber ist der Umstand, daß die Richtungen, welche sich zu dem offiziellen Kirchentum in Opposition stellen, wie der Mystizismus und der Jansenismus, keineswegs rationalistische Tendenzen verfolgen, sondern vielmehr gerade auf eine Steigerung des spezifisch-religiösen Gefühlslebens hinausdrängen. Die latitudinarischen Tendenzen der protestantischen Theologie in England finden in Frankreich nicht ihresgleichen; wie hoch man auch die geistige Befähigung und den persönlichen Wert der hervorragenderen Vertreter des französischen Katholizismus schätzen mag: es haftet ihnen allen ein Zug beschränkten Kirchentums an, eine gewisse Salbung, welche die Philosophie nie rein zu Worte kommen läßt.

Unter diesen Umständen kann es nicht Wunder nehmen, wenn die umfangreiche litterarische Diskussion, welche sich an die Schriften Malebranches in Frankreich knüpfte, dessen Philosophie fast ausschließlich in Bezug auf ihr Verhältnis zur Kirchenlehre prüft und in ihren Einzelheiten lediglich theologisches Interesse in Anspruch zu nehmen vermag. Was Malebranche geschrieben hatte, das war auf den fruchtbaren Boden einer religiös erregten Zeit gefallen, welche innerhalb des Katholizismus über den Kardinalpunkt der Gnadenlehre ähnliche Kämpfe durchfocht, wie sie zwischen den verschiedenen Bekenntnissen seit der Reformation an der Tagesordnung waren.

Im Jahre 1642 war das Buch des Bischofs Jansen, in

welchem derselbe den strengen Augustinismus wieder zu erwecken sich bemüht hatte, und 1653 nochmals fünf, angeblich aus demselben gezogene Sätze von Rom aus als kalvinistische Ketzerei verdammt worden. Aber der Gegensatz gegen den Jesuitismus und seine äußerlich-mechanische Auffassung des Gnadenwerks, wie er schon in Pascals Provinzialbriefen mit so schneidender Schärfe hervorgetreten war, hatte einen ansehnlichen Teil des französischen Klerus in die gleiche Richtung geführt und ließ ihn in den von Rom und den Jesuiten angefochtenen Theorien den treffenden Ausdruck seiner eigenen theologischen Ueberzeugungen sehen. Wie lebhaft die Kongregation, welcher Malebranche angehörte, das Studium Augustins betrieb, wie sehr jener selbst sich mit dem Geiste dieses Denkers durchdrungen hatte, wurde bereits angeführt, und Einflüsse ähnlicher Art machten sich vielfach auch bei solchen geltend, die mit der eigentlichen Pflanzstätte des Jansenismus, mit Port-Royal, in keinem unmittelbaren Zusammenhange standen.

Gleichzeitig mit dieser Wiederbelebung der strengen augustinischen Richtung, welche durch ein Breve Clemens' IX. vom 28. September 1668 zwar nicht förmlich sanktioniert, aber faktisch zugelassen war, ohne doch jemals den beständigen Anfeindungen der Jesuiten und den Schikanen der Regierung gegenüber einen gesicherten Rechtsboden erlangen zu können, machen sich verschiedene Strömungen des Mystizismus geltend; teils spanischen, teils savoyischen Ursprungs, von der Kirche teils gebilligt, teils mit der äußersten Strenge verfolgt; und auch deren wechselnde Schicksale stehen mit der Geschichte der französischen Theologie jener Zeit in der engsten Verbindung.

In Malebranches Denken fanden sich diese verschiedenen Richtungen sämtlich zusammen, und seine spekulative Begabung hatte dieselben zu einem System verarbeitet, welches bis über den Anfang des 18. Jahrhunderts hinaus im Mittelpunkte der französischen Philosophie und ihrer Diskussionen stand. Die Einzelheiten dieser Diskussion haben für die Geschichte der Ethik als philosophischer Wissenschaft kein Interesse. Denn im Grunde genommen stehen alle Teilnehmer auf

gleichem Boden, und die Differenzen zwischen ihnen betreffen sozusagen mehr nur quantitative Unterschiede.

Bei Fénelon und Bossuet, bei Arnauld und Boursier, bei PP. Lamy und André steht ihr intimer Zusammenhang mit dem durch Malebranche umgebildeten Cartesianismus außer Zweifel. Eine Theologie von etwas mystischer Färbung, die ihren pantheistischen Zug bald mehr zu verbergen bemüht ist, bald offener hervortreten läßt; bald mit Malebranche in rationalistischem Optimismus die Gottheit durch das Gesetz ihres eigenen Wesens schlechthin gebunden und diese Welt die beste unter allen möglichen sein lässt; bald skeptischer zu Descartes sich neigend, den ewigen Wahrheiten nur eine relative Gültigkeit zugestehen will; endlich eine Ethik, welcher die durchaus supranaturalistische und metaphysische Begründung des Sittlichen selbstverständlich ist, und die nur über das relative Maß der Wirksamkeit schwankt, welches bei der Erzeugung des Sittlichen der Gottheit oder der menschlichen Seele zugeschrieben werden soll. Dieser gemeinsame Charakter, welcher für uns, die wir diesen Dingen ganz ferne stehen, in die Augen springt, verschwand den Zeitgenossen Malebranches großenteils über der Achtsamkeit auf die Einzelheiten, die sie von ihm und voneinander trennten. Allen gilt die Anwendung der Philosophie auf die Theologie als notwendig und unverfänglich; und wenn auch die einen, wie Malebranche und manche seiner unmittelbaren Schüler, in der rationalistischen Begründung der Glaubenswahrheiten etwas weiter gingen, andere, wie Bossuet, darin größere Zurückhaltung zeigten und neben dem Vernunftbereiche auch dem Mysterium Raum lassen wollten, so betreffen alle diese Unterschiede nur Grade in der Anwendung eines Prinzips, aber nicht dieses selbst. Das Band, welches alle diese Untersuchungen mit der Geschichte der Ethik verknüpft, ist die Theorie von der Gnade; es wurde aber bereits mehrfach betont, daß in dieser Frage kein Fortschritt wissenschaftlicher Erkenntnis, sondern nur eine ins Unendliche fortzusetzende Mischung gegebener Elemente möglich war.

2. Der Streit um die uninteressierte Gottesliebe

Neben den Kontroversen über das Verhältnis Gottes zur Welt, die richtige Mischung von Freiheit und Gnade im menschlichen Handeln, welche die Philosophie Malebranches in einer religiös erregten Zeit hervorgerufen hatte, und welche ins Einzelne zu verfolgen die Rücksicht auf den Zweck dieser Darstellung verbot, ist es hauptsächlich die Frage nach der Möglichkeit und Berechtigung einer völlig selbstlosen Gottesliebe, welche Aufmerksamkeit beansprucht. In die mannigfaltigen Kombinationen, welche der Streit um die durch Malebranche, seine Anhänger und die Jansenisten aufgerührten Fragen herbeigeführt hatte, kommen durch dieses Problem neue Verschiebungen. Der Mystizismus,[48] dessen wir bereits als eines wichtigen Elements im Geistesleben jener Zeit gedachten, macht sich hier zumeist geltend. An und für sich scheinbar nichts weiter, als ein theologischer Schulstreit zwischen den Bischöfen Bossuet und Fénelon, in dessen Verlauf höchst persönliche Motive klerikalen Ehrgeizes und höfischer Kabinettspolitik eine entscheidende Rolle spielen, birgt die Angelegenheit in ihrem Kerne doch ein ernsthaftes Problem, welches sich mit gewissen Aufgaben der ethischen Forschung eng berührt. Durch die gesamte Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts zieht sich die Frage, ob reine Sittlichkeit möglich sei, d. h. als ein ganz auf dem Bewußtsein unbedingten Wertes ruhendes Handeln, oder ob die Aussicht auf den Erfolg ein nicht zu entbehrender Bestandteil sei. Der Verlauf der englischen Philosophie hat zur Genüge bewiesen, welchen Einfluß bei so vielen Vertretern der theologischen Ethik der Gedanke gewonnen hatte, die Aussicht auf Lohn oder Strafe im Jenseits als das eigentlich treibende Motiv im Sittlichen anzusehen. Freilich haben sich gerade die höchstgestimmten Naturen niemals mit diesem trockenen Kalkül zu beruhigen vermocht, und man kann sagen, daß das Problem, streift man ihm sein spezifisch-theologisches Gewand ab, so alt ist, als die Geschichte der Ethik selbst. In den Formeln einer anderen Zeit haben es bereits Plato und Aristoteles verhandelt, deren Streit über das Ver-

hältnis der Lust zur Glückseligkeit für die Polemik zwischen Fénelon und Bossuet[49] geradezu typisch genannt werden kann; in den ältesten Urkunden des Christentums ist beides, die Idee eines Zustandes innerer Reinheit und Güte, welcher seinen Wert in sich selbst trägt (nicht erst mit dem Gottesreiche belohnt werden soll, sondern dieses selber ist), und der chiliastische Gedanke einer Zeit des Lohnes und der Herrlichkeit für die Messiasgläubigen in einer Weise gemischt, daß wir ein durchgängiges Nebeneinanderlaufen beider Gedanken annehmen müssen, welches sich denn auch durch die ganze Geschichte der christlichen Ideen fortsetzt. Wie die beiden Extreme der Gnadenlehre, so stehen auch hier die entgegengesetzten Auffassungen in beständiger Reibung und treiben in dem Maße, als eine von ihnen sich völlig durchzusetzen scheint, die andere immer neu hervor. Das gilt von jeder Richtung und auf jedem Standpunkte. Denn nachdem die äußerliche Auffassung des Lohnverhältnisses in der mittelalterlichen Kirche eine beständig fließende Quelle der Unzufriedenheit für tiefere, mystisch angelegte Naturen[50] gewesen war, und Fragen, welche damit im engsten Zusammenhang stehen, die Einheit der abendländischen Kirche zerrissen hatten, wiederholt sich in jedem der verschiedenen Bekenntnisse derselbe Gegensatz in wechselnden Formen, und auch das Verhalten der kirchlichen Autoritäten zu der Frage zeigt allenthalben das gleiche Schwanken, die gleiche Unsicherheit. Sehr natürlich; denn das Bewundernswerte und das Bedenkliche lagen hier nahe aneinander. Daß in diesem mystischen Drange selbstvergessener Hingabe an das Göttliche sich die höchste Form religiöser Sittlichkeit offenbare, mußte man zugestehen; daß die ganze Richtung große Gefahren in sich berge, indem sie gewissermaßen über die Kirche hinweg unmittelbar zu Gott zu führen verhieß und jene mystische Beschaulichkeit an Stelle aller übrigen Zwecke und Ziele des Handelns, ja sogar zuweilen in direkten Widerspruch zu sonstigen klaren Forderungen des sittlichen Bewußtseins setzte, konnte den Kirchenhäuptern ebensowenig entgehen. Erscheinungen dieser Art waren schon bei den geistesverwandten Ausläufern des Platonismus in den letzten Zeiten der antiken Welt hervorgetreten, da die schwärmerischen Richtun-

gen des Neuplatonismus und Gnostizismus mit dem werdenden Christentum um die Herrschaft über die Geister rangen, zum Teil sich der gleichen Mittel bedienend wie dieses; und sie waren in allen den verschiedenen Phasen des christlichen Mystizismus neben großartigem Tiefsinn und schwärmerischer Entzückung immer wieder aufgetaucht.

Befürchtungen dieser Art waren nun freilich bei Fénelon nicht am Platze. Denn wie stark auch ein gewisser schwärmerischer Zug in seinem Denken und seiner Religiosität hervortritt: er hatte sich gerade die Aufgabe gestellt, den mystischen Gedanken der reinen Gottesliebe mit Ausscheidung alles Krankhaften, aus den Schriften der kirchlich sanktionierten Mystiker darzustellen. Die reine Gottesliebe schildert[51] er als einen habituellen Zustand der Hingebung an Gott, in welchem weder die Furcht vor Strafen, noch die Hoffnung auf Lohn, ja nicht einmal das Verdienst, die Vollkommenheit und das Glück solcher Hingebung, als Motive wirken. Dies alles ist tatsächlich mit solcher Liebe verbunden; allein die Dinge, welche auf seiten der Objekte nicht getrennt werden können, können vollkommen getrennt sein auf seiten der Motive. Es ist nicht möglich, daß Gott nicht die Seligkeit der ihm ergebenen Seele sei; aber die Seele kann ihn mit solcher Uneigennützigkeit lieben, daß ihr Blick auf Gott, inwiefern er Seligmacher ist, die Liebe, die sie zu ihm fühlt, ohne an sich zu denken, um nichts vermehrt, so daß sie ihn ebenso sehr lieben würde, auch wenn er ihre Seligkeit nicht sein sollte. Ausdrücklich aber hebt Fénelon hervor, daß der Christ auch mit der interessierten Liebe ein Heiliger werden könne, wie denn auch die Mehrzahl der Heiligen niemals in den Zustand der reinen Liebe gelangt sei. Ebenso betont Fénelon, daß die wesentliche Voraussetzung für das Leben in der reinen Liebe das Leben in der bestehenden Ordnung der Kirche sei.

Daß die Polemik,[52] welche Bossuet gegen diese Schrift Fénelons eröffnet, keineswegs rein von wissenschaftlichen und theologischen Interessen ausging, wurde schon bemerkt; noch weit bedenklicher als die Motive dieser Opposition sind die Mittel, deren er sich bediente, um Fénelons Lehre bei Hofe zu verdächtigen und in Rom verdammen zu lassen. Indessen

für das kirchlich Korrkrekte sowie für die praktischen Konsequenzen einer Theorie hatte Bossuet wirklich einen scharfen Blick und so führt er denn auch als geschickter Polemiker seine Angriffe weniger direkt gegen Fénelons Aufstellungen, als indem er aus der allerdings reichlich genug fließenden Quelle mystischer Verkehrtheiten schöpft. Der Hauptgesichtspunkt Bossuets war, daß eine Liebe zu Gott, ohne den Wunsch, Gottes zu genießen, unmöglich sei, weil die menschliche Natur ohne das beständige Streben nach Glück höchstens nur in einzelnen Momenten, aber nicht als habitueller Zustand gedacht werden könne. Die Kurie hat ihn in ihrer lange schwankenden, dem Papste nur wider Willen abgerungenen Entscheidung akzeptiert, indem sie erklärte, daß der Christ in keinem Akte der reinen Liebe sich der Sehnsucht nach der ewigen Seligkeit ausdrücklich entäußern dürfe, und daß es keinen Stand der Vollkommenheit gebe, von welchem die Hoffnung ausgeschlossen sei. Allein auf welch spitzfindiger Kante diese Entscheidung stand, sieht man am besten daraus, daß die Verteidigungsschriften Fénelons von dem Urteil nicht mitbetroffen wurden. Auch in diesen aber hält Fénelon seinen ursprünglichen Gedanken so weit fest, daß er auf allen Stufen der christlichen Vollkommenheit die Hoffnung als Frucht der Liebe erklärt, indem sie aus keinem anderen Beweggrund die ewige Seligkeit verlange, als um dem Willen und der Ehre Gottes damit zu dienen.

Die kuriale Entscheidung ist ein wenig gelungener, sichtlich gequälter Versuch, die entgegengesetzten Ansichten zu versöhnen, ohne mit eigenen früheren Aussprüchen hinsichtlich der Mystiker in Konflikt zu geraten. Für uns aber, die wir über autoritative Entscheidungen solcher Fragen mit Lächeln hinwegsehen können, zumal, wenn die Art und Weise, wie sie gemacht werden, so klar am Tage liegt wie hier, haben Pro und Contra in dieser Frage genau den gleichen Wert. Denn ohne Zweifel ist hier, gerade so wie bei der Frage nach dem Verhältnis von Sittlichkeit und Glückseligkeit, oder von Freiheit und Gnade, jede der verschiedenen Theorien in ihrer Art exakt, d. h. einem bestimmten Zustande des Gemütslebens und der inneren Erfahrung, den sie eben nur in Begriffe umsetzen, genau entsprechend: darum für den einen, der diesen Zustand

lebendig in sich nachzubilden vermag, unbedingt überzeugungskräftig, für den andern, dem er fremd geblieben, eine Verirrung oder ein Rätsel. Und indem nun das Sein in ein Sollen verwandelt, diese inneren, als wertvoll empfundenen Erfahrungen in ideale Normen umgesetzt werden, entstehen jene Konflikte, die, wie die Geschichte aller dieser Fragen zeigt, eine allgemeingültige Lösung überhaupt nicht zulassen, sondern höchstens nur durch die gegenseitige Reibung der verschiedenen Ansichten sich wechselseitig Einseitigkeiten abstreifen können. Jeder besonnene Forscher aber weiß, daß er hier ein Gebiet betritt, auf welchem die Macht der allgemeinen Regel endet, und die Eigenart der Persönlichkeit das letzte Wort zu reden beansprucht.

---

4. Abschnitt

Bayle[53]

1. Geschichtliche Stellung seines Skeptizismus

Alle bisher betrachteten Denker waren Angehörige der römisch-katholischen Kirche und mit deren Anschauungen aufs engste verwachsen. Auch die skeptischen Regungen, welche neben der Scholastik des Cartesianismus gelegentlich hervorgetreten waren, hatten offen ihren wesentlich theologischen Zweck zur Schau getragen. Durch völlige Hinwegräumung des revolutionären Grundes der Vernunft sollte der Unterbau, auf welchem das Lehrsystem der Kirche ruht, nur noch fester gemacht werden. Mit Bayle tritt ein Skeptizismus von ganz anderer Art auf den Schauplatz. Bayle ist Angehöriger der reformierten Kirche, in welcher trotz der düsteren Mystik ihrer Grundanschauung am frühesten der Geist des Latitudinarismus sich geregt hat. Bayle, Polyhistor im größten Stile, welcher das gesamte geistige Leben seiner Zeit mit umfassendem Blicke überschaut, ist völlig vertraut mit diesen Regungen, und dabei Skeptiker durch und durch. Der Zweifel ist sein Lebenselement. Sein Verhalten bezeichnet aber eine totale Frontver-

änderung. Die früheren Skeptiker hatten die Vernunft ad absurdum zu führen gesucht, und dann die Stütze des Glaubens, der geoffenbarten Wahrheit angerufen, deren Uebervernünftigkeit man zugab, ohne sich im einzelnen um sie zu sorgen. Umgekehrt Bayle. Mit dem gewaltigen Rüstzeug einer ihrer selbst gewissen Vernunft „begibt er sich in den Abgrund zwischen Glauben und Vernunft, und mißt denselben mit geometrischer Genauigkeit aus".[54] Wie von jenen die Vernunftwahrheiten, so werden von ihm die Glaubenswahrheiten der Vernunftwidrigkeit überwiesen; dann freilich nichtsdestoweniger für den Glauben Ehrfurcht verlangt und seine Verdienstlichkeit gepriesen. Sofort aber kehrt der Zweifel in einer neuen und schrecklicheren Form zurück. Sind denn die Wirkungen des Glaubens dies Opfer des Verstandes wert? Ist der Glaube wirklich die einzige Möglichkeit, den Menschen sittlich zu machen? Ist die religiöse Sittlichkeit die einzige, die es gibt, oder auch nur die beste unter den verschiedenen Formen?

Man sieht, dies ist der Punkt, welcher die Skepsis Bayles unmittelbar mit dem ethischen Problem verknüpft, und indem er jene Fragen entschieden verneint, kann man mit Recht sagen, daß Bayle an der Loslösung der Ethik von der Theologie einen mächtigen Anteil habe. In Frankreich wenigstens, wo die Verbindung beider mittels der cartesianischen Philosophie eine so enge geworden war. Und was man auch dieser theologisch gefärbten Ethik des Cartesianismus an spekulativen Verdiensten zuerkennen mag: so viel ist gewiß, daß eben dieser mystische Zug und diese bestimmte dogmatische Färbung eine etwas bedenkliche Zugabe waren, welche leicht zum Rechnen mit imaginären Größen verführen und die Reinheit der wissenschaftlichen Beobachtung trüben konnte. Welche metaphysische Deutung man auch gewissen Tatsachen der sittlichen Erfahrung geben, und welche Anknüpfung an Ideen der christlichen Theologie man dabei gewinnen mag, so viel ist jedenfalls gewiß, daß einmal der Versuch gemacht werden muß, das Sittliche rein anthropologisch und psychologisch zu begründen und die Frage zu entscheiden, ob unabhängig von allem religiösen Glauben Sittlichkeit möglich sei.

2. Die Scheidung von Glauben und Sittlichkeit

Bayles Kritik des sittlichen Wertes der Religion knüpft im Gedanken aufs engste an dasjenige, was am Anfang des 17. Jahrhunderts von Charron und Bacon ausgesprochen worden war. Seine fortgeschrittene Kühnheit aber manifestiert sich darin, daß er gar keine Sorge mehr trägt, das Christentum von den abfälligen Bemerkungen, die sich ihm über den sittlichen Wert der Religiosität aufdrängen, auszunehmen; daß er nicht mehr, wie Bacon getan, nur in allgemeinen Ausdrücken den vergleichsweisen Wert des Aberglaubens und Unglaubens bespricht, sondern unmittelbar auf die Würdigung der sittlichen Ergebnisse des christlichen Glaubens ausgeht. Noch bestimmter als Bacon spitzt sich ihm das ganze Problem eben auf die Frage zu: Ist der Atheismus notwendig mit Unsittlichkeit verbunden, oder ist es möglich, ohne Christentum, ohne positiven Glauben, ja ohne auch nur die Ueberzeugung vom Dasein Gottes zu besitzen, ein sittliches Leben zu führen? Es ist oben schon angedeutet worden, welcher Gedankengang dieser Fragestellung zu Grunde lag und zu welchen Konsequenzen eine verneinende Antwort notwendig führen mußte. Bayle selbst hat diese Konsequenzen zwar nicht gezogen, wenigstens nicht ausgesprochen und dies auch hier wie überall dem Einzelnen überlassen, der seine Zweifel in sich aufgenommen und durchgekämpft hat. Das ist charakteristisch für Bayles persönliche Haltung und seine geschichtliche Stellung, hat aber die eingreifende Wirksamkeit seines Skeptizismus nur wenig beeinträchtigt. Denn Bayle hatte überall die Entscheidung zwischen Glauben und Vernunft auf eine so schmale Kante gestellt und das Uebergewicht des Glaubens auf eine so künstliche Weise gestützt, daß der leiseste Anstoß genügte, um dieses von ihm nur mühsam behauptete Verhältnis völlig umzukehren.

Die ganze Fruchtbarkeit seines in Einwänden und der Häufung von Schwierigkeiten so erfinderischen Geistes bietet er auf, um den Satz zu beweisen, welcher gewissermaßen die negative Seite seiner Ansicht darstellt, daß Religiösität die Sitt-

lichkeit keineswegs notwendig zur Folge habe. Was Bayle mit dem Begriffe „Religion“ meint, das gibt er mit einer wohlangebrachten, freilich theologisch gefärbten, aber in gewissem Sinne auch heute noch beherzigenswerten Klausel zu verstehen.[55] Er sagt nämlich: Der Satz, daß Unglaube eine Quelle der Sittenverderbnis sei, könne nur dann als wahr gelten, wenn man unter „Glaube“ den wahren Glauben verstehe, der stets von der Liebe Gottes begleitet und ein besonderes Geschenk des heiligen Geistes sei. Das war freilich auch die Meinung der Kirche, der älteren, wie der reformatorischen gewesen und in diesem Sinne wäre auch eine durchaus spekulative Philosophie, wie die Malebranches, genötigt gewesen, den Unglauben, d. h. die Entfremdung von der Idee des Göttlichen, den Verlust der „Gottesliebe“, als unsittlich zu bezeichnen. Aber wo war solcher Glaube zu finden, woran zu erkennen? Gegen den furchtbar gefährlichen Mißbrauch, der mit dem Begriff des Glaubens getrieben worden war, gegen die in allen Bekenntnissen gebräuchliche Begründung des Sittlichen auf die Annahme eines bestimmten theologischen Systems, richtet Bayle die schärfsten Waffen seines Geistes. Immerfort hatte man das äußere Bekenntnis gewisser Formeln mit dem lebendigen inneren Quell des Handelns verwechselt; Bayle aber ist nun mit allem Nachdruck[56] bemüht zu zeigen, daß nicht einmal das Fürwahrhalten der Glaubenssätze genüge, um eine sittliche Wirkung hervorzubringen; sondern daß die Menschen im höchsten Grade sittenlos und doch zugleich vollkommen von den Wahrheiten einer Religion, selbst der christlichen, überzeugt sein können, und der Glaube in diesem gewöhnlichen Sinne nur geeignet ist, im Herzen des Menschen Zorn gegen Andersdenkende, Furcht, wenn er sich von Gefahr bedroht glaubt, und andere ähnliche Leidenschaften hervorzubringen. Sieht man die Dinge nur in der Idee,[57] so scheint allerdings nichts natürlicher und gewisser, als daß die Ueberzeugung von einer richtenden und strafenden Gottheit, von einer Vergeltung nach diesem Leben, ein mächtiger Zügel der menschlichen Begierden sein müsse. Allein diese allgemeinen Vorstellungen sind viel zu schwach, um eine Macht über den Menschen auszuüben und im einzelnen Falle dem Zuge der

Affekte Widerstand zu leisten. Mag der Mensch immerhin ein vernünftiges Wesen sein: er handelt doch fast nie nach seinen allgemeinen Prinzipien.[58] — Seinen zweiten, positiven Satz, daß Sittlichkeit sehr wohl mit Atheismus zusammen bestehen könne, begründet Bayle auf doppeltem Wege: einmal durch den historischen Nachweis, daß es ausgesprochene Atheisten gegeben habe, an deren sittlichem Leben[59] kein Makel haftet; und daß einige der wichtigsten sittlichen Wahrheiten lange vor der Offenbarungsreligion Eigentum der Denkenden gewesen seien.[60] Dann durch die Prüfung der Frage, ob denn, ganz abgesehen von allen Glaubensvorstellungen, nicht in der Natur des Menschen selbst gewisse Prinzipien lägen, oder aus dem geselligen Zusammenleben der Menschen sich gewisse Veranstaltungen ergäben, welche denselben der Bestialität zu entreißen und sein sittliches Verhalten vor völliger Verwilderung zu schützen vermöchten.[61]

Zu einer festen und klaren Antwort auf diese Frage hat es nun Bayle allerdings nicht gebracht. Hier wie überall mehr Kritiker als Philosoph, mehr Skeptiker als aufbauender Denker, hat er zwar die Unmöglichkeit vollkommen klar eingesehen, daß der sittliche Wert eines Menschen vom Besitze eines religiösen Glaubens unbedingt abhängig sein könne, aber auf die Frage, wo nun die eigentliche Quelle des Sittlichen im Menschen zu suchen sei, hat er noch keine Antwort, die völlig in sich zusammenhängend und von Widersprüchen frei wäre. So tritt bei ihm auch hier jener Charakterzug hervor, der sein ganzes Wesen und geschichtliches Wirken durchzieht: jene zersetzende Schärfe, die ihn in die erste Reihe der auflösenden Mächte stellt, und jene Unfähigkeit zu positiver Neugestaltung, die ihn immer wieder auf den Boden der traditionellen Vorstellungen zurückzieht. Die Auseinandersetzung seiner Ideen über die Möglichkeit einer autonomen Sittlichkeit wird bestimmter erkennen lassen, in welchem Maße diese allgemeinen Bemerkungen zutreffend seien.

3. Metaphysische Begründung des Sittlichen

Was zunächst die metaphysische Begründung des Sittlichen angeht, so ist Bayle entschiedener Intellektualist und Realist.[62] Die letzte Grundlage des Sittlichen sind einige Sätze von unbedingt allgemeiner Gültigkeit — ewige Wahrheiten nennt er sie dem Sprachgebrauche der Zeit gemäß — welche völlig auf sich selbst ruhen, durch sich selbst evident sind, und keiner anderen Sanktion, als ihrer eigenen Vernünftigkeit bedürfen. Nicht die menschliche Vernunft ist ihre Quelle, sondern das ewige Gesetz, die oberste Vernunft der Gottheit, von welcher alles geordnet ward; keineswegs aber die göttliche Willkür,[63] welche vielmehr durchaus an diese Gesetze, als Normen des eigenen Wesens, gebunden erscheint. Die Uebereinstimmung mit diesem ewigen Gesetze der obersten Vernunft ist das Sittliche; es beruht auf der Kenntnis jener allgemeinsten Vernunftwahrheiten, und jener Tätigkeit unseres Verstandes, welche uns die Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung eines Willensaktes oder einer Handlung mit diesem Gesetze erkennbar macht. Dieses Gesetz, welches Gott dem Menschen zugleich mit der Vernunft eingepflanzt hat, ist freilich gerade so wie diese durch den Sündenfall verdunkelt worden, und daher kommt es, daß die obersten Axiome der Metaphysik mehr Evidenz besitzen, als die der Ethik; aber gleichwohl liegt Bayle nichts ferner, als hieran die Forderung zu knüpfen, daß darum die göttliche Offenbarung als höchste und authentischeste Norm des Sittlichen zu gelten habe. Im Gegenteil, eine der kräftigsten Aeußerungen eines antitheologischen Geistes, der „Commentaire philosophique", ruht durchaus auf der Voraussetzung,[64] daß das natürliche Licht, d. h. unsere allgemeinen Erkenntnisprinzipien, die ursprüngliche und maßgebende Regel für jede Schriftauslegung, namentlich auf ethischem Gebiete seien, und eine Offenbarungsreligion dieselben zwar bestätigen, aber niemals umstoßen könne, ohne sich selbst zu diskreditieren.

Die eigentümliche Stellung Bayles tritt hier deutlich hervor. Seine Theorie enthält wenig Neues oder Originelles:[65]

sie hat ihre Wurzeln in der Scholastik und war ganz in seinem Sinne neuerdings von Hugo Grotius und den Cambridger Philosophen entwickelt worden.

Ueber die herrschende Schultradition geht Bayle nirgends hinaus: es sind dieselben Ausdrücke, dieselben Gedanken, dieselben Stellen aus Cicero, wie sie so oft vor ihm zu dem gleichen Zwecke verwendet worden waren. Neu ist nur die Schärfe, mit welcher Bayle dies Rüstzeug gegen die Theologie wendet, die es einst selbst hatte bereiten helfen. Im Sinne der Theologie mußte auf die Konstatierung der natürlichen Grundlage des Sittlichen im Menschen notwendig die Versicherung folgen, daß dies Fundament zu sehr erschüttert, die menschliche Vernunft zu sehr getrübt sei, um das Richtige zu erkennen, der Wille zu schwach, um es auszuführen, und daß folglich helfend und fördernd die Religion einzugreifen habe. Dem Wortlaute nach bleibt Bayle an vielen Stellen dieser Anschauung noch treu; aber er legt offenbar der Verderbnis der menschlichen Natur sehr wenig Bedeutung bei, und er hat anderwärts dafür gesorgt, daß man die ethische Wirksamkeit der Religion ja nicht zu hoch und nicht zu günstig anschlage. Der Fortschritt liegt also nicht in neuen Ideen über die Quellen und die Begründung des Sittlichen, sondern nur in der geräuschlosen Wegräumung des theologischen Ueberbaues, welcher bis dahin der Ethik ihre selbständige Ausgestaltung verwehrt hatte.

4. Psychologie

Wir haben indessen bis jetzt nur die eine Seite der ethischen Anschauungen Bayles kennen gelernt. Er erscheint hier als ein von den spezifisch theologischen Zutaten freier Rationalist — Verfechter ewiger und unveränderlicher sittlicher Wahrheiten, und der Vernunft als ihrer Erkenntnisquelle. Aber Bayle ist keineswegs dabei stehen geblieben, nur die allgemeine Vernünftigkeit der Lex naturalis als Quell des Sittlichen sogar für den Ungläubigen geltend zu machen; er verwendet vielmehr in seinen Argumentationen zu Gunsten einer rein weltlichen, nicht theologischen Sittlichkeit auch noch eine Reihe

von ganz anderen Gründen, die unser Interesse in noch höherem Grade in Anspruch nehmen. Die Doppelstellung Bayles tritt hier recht deutlich zu Tage. Auf der einen Seite spricht der Scholastiker und Theologe, auf der anderen glaubt man bereits die Theorien eines Helvetius und seiner Gesinnungsgenossen zu vernehmen.

In dem Abriß der Ethik waren die Affekte mit einigen kurzen und nichtssagenden Bemerkungen abgefertigt worden.[66] Der Verstand wird dort durchaus als Prinzip der menschlichen Handlungen bezeichnet, weil jedem Tun die Erkenntnis des Gegenstandes vorausgehen müsse, worauf es sich bezieht; er bestimmt auch den Willen zur Neigung oder Abneigung.[67] Allein dieser intellektualistischen und rationalistischen Auffassung ist Bayle keineswegs überall getreu geblieben.

In den „Pensées“ findet sich eine Anzahl Stellen, in welchen der Affekt als Quelle der menschlichen Handlungen fast ebenso stark betont wird, als er in dem Abriß der Ethik zurückgeschoben worden war. Und selbst wo Bayle nachdrücklich von dem rationalen Charakter des Sittlichen spricht, wird geltend gemacht, daß die Vernunftaussprüche keineswegs genügen, um die Affekte im Zaume zu halten, sondern daß sich mächtigere Motive mit jenen verbinden müssen, und auch die Selbstliebe gewisse Entschädigungen zu erfahren habe.[68] Ja einmal gewinnt es sogar fast den Anschein, als ob die Quelle aller Irrtümer und aller Verschiedenheit unter den Menschen gerade die Vernunft sei, während alle Gleichmäßigkeit und Uebereinstimmung unter den Menschen auf den Trieben beruhe.[69]

Das sind Gedanken, welche einen ganz anderen Stempel tragen, als die ethische Vernunftlehre, welche Bayle sonst vorträgt. Man fühlt in ihnen den Anklang einer Zeit, welche dem Studium der Affekte so große Aufmerksamkeit zuwandte und nicht lange darauf in der englischen Philosophie den Anfang machte, auch das Sittliche seines rein rationalen Charakters zu entkleiden und auf Affekte zu gründen.[70]

Auch diese Theorie aber muß Bayles kritischem Hauptzweck dienen und die Möglichkeit einer vom religiösen Glauben unabhängigen Ethik feststellen helfen. Er greift nach allem,

was seiner Polemik dienlich sein kann; jetzt nach dem allgemeinen Vernunftcharakter des Sittlichen, welcher es jedermann bis auf einen gewissen Grad zugänglich machen muß; dann wieder nach gewissen allgemeinen Neigungen des menschlichen Gemütes, die seinen Bestand unter allen Verhältnissen zu verbürgen scheinen. Auch von dieser Seite her wird die Frage bejaht, ob mit dem Atheismus Sittlichkeit vereinbar, und eine Gesellschaft von Atheisten, d. h. ein Staat ohne jede religiöse Grundlage, überhaupt möglich sei. In der Beantwortung dieser Frage entwickelt Bayle Ideen,[71] welche die Theorie des Helvetius in vielen Punkten antezipieren, wie denn Helvetius ohne Zweifel, gerade was das Verhältnis zwischen Religion und Sittlichkeit betrifft, reichlich aus Bayle als einer ergiebig fließenden Quelle geschöpft hat. So weist namentlich schon Bayle energisch auf die Bedeutung des Ehrgefühls als eine unentbehrliche und bei geschickter Handhabung sicher wirkende Ergänzung der Gesetzgebung hin. Gute Gesetze, strenge Exekutive und eine regsame öffentliche Meinung sind für die große Mehrzahl die Grundpfeiler der Sittlichkeit, erklärt Bayle, dessen Mittelstellung[72] zwischen Locke und Helvetius gerade hier deutlich hervortritt.

Niemand ist im stande, die fragmentarischen Gedanken dieses subtilen Skeptikers zu einer geschlossenen Theorie zu vereinigen; aber als Kritiker hat er der freien Auffassung des 18. Jahrhunderts auf dem ganzen Kontinent die Bahn gebrochen. Voltaire und Helvetius sind die Vollstrecker des geistigen Testaments geworden, welches er der Menschheit hinterlassen hat.

XII. Kapitel

Die Ethik der französischen Aufklärung

---

1. Abschnitt

Zur allgemeinen Charakteristik

Die Betrachtung der französischen Philosophie des 18. Jahrhunderts führt uns auf Locke zurück. Das Bekanntwerden seiner Philosophie in Frankreich, im Zusammenhang mit dem überhaupt nach dem 2. Jahrzehnt beginnenden Studium Englands und der englischen Litteratur, bezeichnet einen entscheidenden Wendepunkt in der französischen Geistesentwicklung welche bis dahin durch den Katholizismus und die Ausläufer der cartesianischen Schule beherrscht gewesen war. Von Voltaire, welcher dem Studium Lockes viel verdankt, und seinen Ideen wohl zuerst in Frankreich Eingang verschafft hat, gingen nur Anregungen aus; die eigentliche philosophische Weiterverarbeitung auf der durch die Engländer und Schotten geschaffenen Grundlage beginnt erst mit der zweiten Hälfte des Jahrhunderts.

Diese französische Entwicklung ist ein Spiegelbild der englischen. Aber sie drängt in den kurzen Zeitraum von vier bis fünf Dezennien zusammen, was in England ein volles Jahrhundert füllt, und sie gibt den Gedanken der englischen Philosophie nicht nur eine sprachlich-litterarische Form, welche sie den weitesten Kreisen der europäischen Bildung zugänglich machte, sondern auch erhebliche Zuspitzung und Verschärfung — eine begreifliche Folge aus dem gesteigerten Drucke, welcher unter den letzten Bourbons auf dem französischen Geistesleben

lag. Das Ancien Régime auf kirchlichem wie auf staatlichem Gebiete, gestützt auf christliche Theologie und cartesianische Metaphysik, namentlich auf die später vollzogene Allianz der beiden Mächte, war der gefährlichste Feind jeder freieren Regung, jedes politischen Fortschritts. Je drückender man seine Mißstände empfand, die Bindung des Geistes und die Verkehrung des Gewissens durch das herrschende Kirchentum, die Bevormundung und Knechtung der Nation durch eine zur Unnatur entartete Rechtsordnung, umso entschiedener wandte man sich von den Gedankenkreisen ab, welche man als die geistigen Stützen und Voraussetzungen dieses Systems ansah.[1] Es erklärt sich aus dieser gespannten Situation, aus dem zum großen Teil polemischen und aktuellen Charakter der französischen Philosophie jener Zeit, daß das ruhige, rein theoretische Interesse, welches die englische Gedankenentwicklung geleitet hatte, hier im großen und ganzen mangelt. Die Vielseitigkeit der englischen Philosophie, ihre den Gegenstand nach allen Richtungen hin erschöpfende Tiefe muß einem unruhigen Drängen nach praktischer Verwertung der philosphischen Forschung, nach unmittelbarer Anwendung ihrer Ergebnisse auf Kirche, Staat und Gesellschaft weichen, welches in vielen Fällen der Klarheit, Einfachheit und allgemeinen Verständlichkeit die Gründlichkeit der Behandlung zum Opfer bringt.

Dies ist nicht zum wenigsten im Bereiche der Ethik erkennbar. Fast alle philosophischen Schriftsteller Frankreichs in dieser Periode haben dies Gebiet wenigstens gestreift und über sittliche Probleme, sei es in Zusammenhang mit Fragen der allgemeinen Weltanschauung, sei es in Zusammenhang mit Recht und Politik, mit Kirche und Religion und Erziehung, sich geäußert. Die theoretische und wissenschaftliche Behandlung der ethischen Phänomene hat gleichwohl nur geringe Förderung erfahren und ist kaum nennenswert über den Stand hinausgekommen, welcher in England erreicht worden war. Man kann keinen französischen Autor dieser Zeit nennen, welcher es unternommen hätte, einen vollständigen systematischen Aufbau der ganzen Disziplin zu geben oder an dessen Namen sich eine durchaus neue Methode der Behandlung ethischer Probleme knüpfte. Es fehlt an Ruhe für solche weitausgrei-

fende Arbeiten analytischer und konstruktiver Art. Polemische Interessen standen im Vordergrunde. Man begann die Möglichkeit einer einheitlichen, auf der neuen Naturerkenntnis sich aufbauenden Weltansicht zu ahnen, welche den cartesianischen Dualismus ebenso ausschloß wie die christliche Theologie. Man begann mit den Waffen historischer Kritik den Kampf gegen die traditionelle Geschichtslüge der Kirche; man setzte der geoffenbarten Religion, für die nur ein geschichtlicher Beweis von fragwürdiger Gestalt möglich war, die natürliche Religion gegenüber, welche zugleich die vernünftige sein sollte; man versucht mittels naturrechtlicher Spekulationen und am Studium der englischen Verfassung sich über die schweren Gebrechen des absolutistischen Staates klar zu werden. Diese Aufgaben haben die besten geistigen Kräfte Frankreichs unablässig beschäftigt und der Druck der heimischen Zustände war so schwer, daß daneben kaum für anderes Raum blieb. Gewiß wäre der Aufbau einer neuen Ethik eine wichtige Aufgabe gewesen, welche sich den Vertretern der neuen Weltanschauung darbot. Die theologische Ethik war in der Gestalt, in welcher sie von dem offiziellen Kirchentum Frankreichs im 18. Jahrhundert vertreten wurde, vollständig bankrott geworden — eine leere Hülse, ein heuchlerisches Kokettieren mit einer asketischen Weltanschauung, die niemand ernst nahm, ein stets bereites Mittel der Unterdrückung in den Händen der Mächtigen. Das alte System mußte jedem tiefer Denkenden als der schlimmste Feind der nationalen Sittlichkeit erscheinen. Nichts könnte verkehrter sein, als den starken Pulsschlag ethischer Begeisterung, als das lebendige Gefühl für geistige Freiheit, den starken Rechtssinn, das Mitleid mit den Gedrückten und Zertretenen — kurz die edelsten Impulse der menschlichen Natur bei den Männern der Aufklärung zu verkennen, welche den Kampf um die geistige und politische Wiedergeburt Frankreichs gegen die geeinte und gefestigte Macht des Königtums und der Kirche begannen, deswegen, weil es hier an ausgeführten ethischen Systemen mangelt, welche darauf ausgingen sich an die Stelle des kirchlichen zu setzen. Gewiß ist dies ein Gebrechen der Zeit; gewiß hätte der Versuch eines konstruktiven Aufbaus der ethischen Ideale gemacht werden

sollen, die sich aus der neuen anthropozentrischen Weltanschauung, aus dem Begriff der vollen Diesseitigkeit des Lebens und der Verdrängung der Kirche als führender Geistesmacht ergaben. Es blieb eine gewisse Leere nach der Abwendung von der alten theologisierenden Ethik übrig, die dadurch nicht ausgefüllt werden konnte, daß man sich auf den Staat als den berufenen Organisator und Hüter des sittlichen Lebens berief. Denn der Staat war ja gerade für die Träger der fortschrittlichen Ideen selbst etwas im höchsten Grade Verbesserungsbedürftiges; durch und durch faul, des sittlichen Gehaltes bar — ein Gewaltstaat, ohne jede Beziehung auf das Volk und seine Bedürfnisse, ideale wie materielle. Die Philosophen des 18. Jahrhunderts konnten ihm nicht anders gegenüberstehen als etwa die griechischen Denker nach der Schlacht von Charonaea den Diadochenstaaten und der räuberisch nach Osten vordringenden römischen Republik. Dort erwuchs gerade aus der Zertrümmerung des Bandes, welches einst Ethik und Politik verknüpft und die persönliche Vollendung des Einzellebens in einer sittlich organisierten Gemeinschaft hatte suchen lassen das Streben, rein im Inneren des Subjekts eine harmonische Welt aufzubauen und den Einzelnen ganz und gar auf sich und seine Vernunft zu stellen — eine idealbildende Arbeit, welche den letzten Jahrhunderten der antiken Welt unermeßliche Dienste geleistet hat und deren Nachwirkungen bis tief in die neuere Zeit herein deutlich zu verfolgen sind. Dem Staate gegenüber waren diese späteren Richtungen der antiken Welt im ganzen und nach ihren Prinzipien passiv, obwohl sich wenigstens römische Stoiker auch direkt am Staatsleben beteiligten. Das Imperium Romanum war wie ein letztes Wort des Schicksals, eine so ungeheure Tatsache, daß dem Einzelnen nichts blieb als schweigende Unterwerfung. Selbst das Christentum fand zunächst keinen anderen Ausweg: „Gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist.“ Am Ausgang des 18. Jahrhunderts ist es umgekehrt. Das gewaltige Beispiel Englands hatte gelehrt, daß der Absolutismus nicht unüberwindlich sei. Gegen ihn richtet sich alle Leidenschaft des Fortschritts. Auf seinen Ruinen muß eine neue Welt entstehen. Darum das Ueberwiegen der kritisch-

destruktiven Tätigkeit gegenüber der konstruktiven, und wiederum das Vorwiegen der Fragen, welche sich auf die allgemeine Weltanschauung beziehen, vor den spezifisch ethischen Problemen.

Diese Haltung der französischen Aufklärungsethik muß aus sich selbst und aus ihren Erfolgen in Bezug auf die wissenschaftliche Erklärung des Sittlichen beurteilt werden. Keinesfalls kann der Umstand, daß sie zum Teil auf ausgesprochen materialistischer Basis stand, von vornherein Anlaß zu einer abfälligen Schätzung werden. In Bezug auf die antike Ethik gilt dies als selbstverständlich. Das Urteil über die Ethik der Epikureer und der Stoiker hat sich längst von den Gedanken emanzipiert, welche den allgemeinen Hintergrund ihrer praktischen Weltansicht gebildet haben. Man frägt nur, wie weit ihre Erklärungen dem Tatbestande der sittlichen Erfahrung gerecht werden, oder wie weit ihre Ideale den höchsten ethischen Zwecken, Wohlfahrt und Kulturfortschritt, zu dienen geeignet sind. Manchen Systemen der neueren Philosophie gegenüber scheint es schwer zu sein, den gleichen Standpunkt festzuhalten, weil die Nähe des christlich-theologischen Systems gleichsam einen Schatten auf sie fallen läßt. Aber solche Befangenheit muß verschwinden.

Der Materialismus ist eine Weltanschauung, eine bestimmte Deutung in Bezug auf die letzte Natur des Seienden. Sicherlich werden, wo er akzeptiert wird, gewisse transzendente Hilfsvorstellungen der Ethik hinfällig. Aber es ist eine vollständige Täuschung — freilich oft genug vorgetragen — zu meinen, daß der Materialismus auch den psychologischen Tatbestand, mit welchem die Ethik zu rechnen hat, alterieren müsse. Dieser ist unter allen Umständen — auch vom Materialisten — aus der inneren Erfahrung zu schöpfen und die Annahme, daß alles Psychische, alles was in der inneren Erfahrung gegeben ist, nur Funktion des lebendigen Organismus sei, kann daran nichts ändern. Denn die Forderung, das Sittliche als einen Komplex sehr hoch entwickelter Bewußtseinsphänomene nur materialistisch, d. h. physiologisch, aus Erregungszuständen gereizter Nervenzentren zu erklären, ist und bleibt eine rein theoretische, praktisch unausführbare Forderung, so-

lange die Umschrift viel einfacherer in der inneren Erfahrung gegebener Erlebnisse die äußere, d. h. in die Formeln neurologischer Prozesse, noch nicht gelungen ist. Der Materialist wie der Idealist bewegen sich also bei der Behandlung ethischer Probleme auf dem gleichen Boden, dem der inneren Erfahrung, und können für ihre Aufstellungen an kein anderes Kriterium appellieren. Nur wird bei den Materialisten eine gewisse Tendenz vorhanden sein, die psychologischen Annahmen, von denen seine Erklärung ausgeht, nach Möglichkeit zu vereinfachen, um sich wenigstens beim Ausgangspunkt seiner Darstellung noch in der Nähe dessen zu halten, was einer Konstruktion nach physiologischen Gesichtspunkten zugänglich ist; während der Spiritualist die Möglichkeit besitzt, seine wesenhafte Seele mit mancherlei angeborenem Besitz und Eigenschaften sui generis auszustatten. Diese reduzierende Tendenz ist bei dem französischen Naturalismus des 18. Jahrhunderts unverkennbar und sie vor allem ist es gewesen, die oft so schwere Vorwürfe gegen diese Schule veranlaßt hat. Eine notwendige Folge aus dem Prinzip des Materialismus ist aber auch dies Verfahren keineswegs; und seit die Plastizität der Nervensubstanz erkannt und eine Theorie der organischen Vererbung begründet worden ist, besteht auch für die Anhänger einer rein naturalistischen Ethik keine Schwierigkeit, die Entwicklung des Sittlichen im Geschlecht und im Individuum auseinanderzuhalten und anzuerkennen, daß das letztere vermöge der Vererbung schon in den Anfängen seines Lebens manches besitzt, was das Geschlecht mühsam und im Laufe vieler Generationen errungen hat.

Hält man dies fest, so wird auch der Widerspruch weniger auffallend, welcher vielfach zwischen den Ausgangspunkten der französischen Aufklärungsethik und ihren praktischen Zielen zu bestehen scheint.[2] Diese Ethik, gegründet auf eine naturalistische Auffassung des Menschen, gegründet auf das wohlverstandene und wohlgeleitete Selbstinteresse des Einzelnen und der Gesellschaft, forderte die Menschenrechte von einem Staate, der durchaus monopolistisch organisiert war; forderte die Gleichheit vor dem Gesetz von einem Staate, der von Sonderrechten durchsetzt war; forderte die politische und geistige

Freiheit in einem Staate voll der schrankenlosesten Willkür der Regierenden; forderte Schutz der Schwachen in einem Staate, der sich nur durch die rücksichtsloseste Ausbeutung erhielt. Der Idealismus, und zwar ein begeisterter, hochgespannter, bildete das Lebenselement der Zeit. Theoretisch so nüchtern und klar zeigt sie im Praktischen einen so begeisterten Schwung, einen so heroischen Zug, fürs Wohl der Menschheit zu wirken, sie von den Leiden der Unvernunft und jeglichen Autoritäts- und Wahnglaubens zu befreien, daß wir bis auf den heutigen Tag an Stelle ihrer Ideale nichts anderes und besseres zu setzen wissen, sondern alle Bearbeitung derselben von seiten der nachfolgenden Generationen mehr darauf gerichtet war, sie ihrer allzu abstrakten, den empirisch gegebenen Bedingungen des Daseins sich zu wenig anschmiegenden Form zu entkleiden, als sie aus einer anfänglich getrübten Auffassung zu läutern und emporzuheben.

Dies ist außerordentlich instruktiv für jeden, der hier nicht bei der Verwunderung stehen bleibt, sondern den tieferen Ursachen der Erscheinungen nachgeht. Denn es zeigt nicht nur in wie hohem Grade die praktischen Forderungen und Ideale der Menschen von ihren Meinungen über den allgemeinen Weltzusammenhang und die letzten Gründe des Seins unabhängig sind — eine Einsicht ungemein tröstlich für jeden, dem die immer größer werdende Mannigfaltigkeit der theoretischen Weltbilder Zweifel an der Möglichkeit irgend welcher Einigung im Bereiche des Handelns aufdrängt — sondern es zeigt auch, daß theoretische Ansichten, welche für gewöhnlich als durchaus destruktiv betrachtet werden, sehr starke moralische und sozialethische Impulse werden können, oder solche Impulse wenigstens durchaus nicht zu hindern brauchen. Auch hier ist der Zusammenhang nicht schwer zu erkennen. Die menschliche Organisation bleibt was sie ist, wie immer man die Stellung des Menschen in der Welt konstruiert. Lust und Schmerz, Wohlfahrt und Elend, Lebenssteigerung und Lebenshemmung sind die großen Triebfedern, die ihn in Bewegung setzen. Der Ausblick aufs Transzendente hat manches Große in die Menschheit gebracht, den Schritt des Menschen oft beflügelt; aber er hat auch oft und oft als ein Mittel der Ein-

schläferung, als ein Opiat gewirkt. Ist dieses Leben nicht das eigentliche, das Leiden hier nur die Vorbereitung auf künftige Seligkeit, eine Schule zur Vollkommenheit — warum sich mit der Verbesserung der irdischen Dinge mühen? Waltet über dem Menschen eine unerforschliche Vorsehung, warum nicht in gläubigem Vertrauen ihr das Beste anheimstellen? Warum hier den Kampf ums Recht führen, wenn doch der Herr die Seinen kennt und der Besiegte von heute der Sieger von morgen ist? Wo immer solche Lebensstimmungen sich über die Völker lagern — oft künstlich genährt und selbst durch Gewaltmittel erhalten von denjenigen, die schon im Diesseits trefflich für sich zu sorgen gewußt haben — da wirkt der Materialismus, die volle Diesseitigkeit der Lebensauffassung als Hintergrund der Ethik wie ein reinigendes Gewitter, das die Gemüter aufrüttelt und die Dumpfheit der Resignation durch einen gewaltigen Drang nach Verbesserung und Gestaltung ersetzt.

---

2. Abschnitt

Helvetius

Der einzige Schriftsteller in der Periode der Aufklärungslitteratur, welcher den Fragen nach dem Wesen des Sittlichen, seinem Ursprung und seiner Begründung, eingehendes theoretisches Interesse zugewendet und den Versuch gemacht hat, diese Probleme von einer prinzipiellen Ansicht über das Wesen und die ursprüngliche Begabung des menschlichen Geistes aus zu lösen, ist Helvetius.[3]

Daß er seiner Begabung nach weder als Denker noch als Schriftsteller zu den Köpfen ersten Ranges gehört, ist wohl allgemein anerkannt; aber sofern es sich um systematische Fragen handelt, muß er als Typus und Repräsentant des französischen Naturalismus auf ethischem Gebiete angesehen werden, wenn es auch einseitig wäre, aus seinem System eine allgemeine Charakteristik der französischen Aufklärungsphilosophie herleiten zu wollen.

Der Grundgedanke seiner Untersuchung ist der, aus den einfachsten Elementen unserer Organisation, d. h. der physischen Sensibilität und der Beziehung aller zum Bewußtsein kommenden Empfindungen auf das Ich, die Werturteile abzuleiten, welche das Sittliche begründen. Wenn Helvetius jene Beziehung der Empfindungen auf das wahrnehmende und fühlende Subjekt durchgängig als Selbstliebe oder Egoismus (amour-propre) bezeichnet, so ist das eine Ausdehnung dieses Begriffes, welche durch die sensualistische Hypothese keineswegs notwendig gefordert wird und von hervorragenden Vertretern derselben, wie z. B. Hume,[4] entschieden mißbilligt wird, welche aber durchaus nicht ohne Beispiel war. Der Gedanke, daß alle Sittlichkeit nichts anderes sei, als ein verfeinerter Egoismus, hatte schon im Altertum durch Epikur und seine Schule auf weite Kreise einen überzeugenden Reiz ausgeübt; Hobbes und Locke, mit denen sich Helvetius in der innigsten Geistesverwandtschaft fühlte, hatten ihn teils offen ausgesprochen, teils erraten lassen; in Frankreich selbst war der Epikureismus seit der Wiedererneuerung und Ehrenrettung, die ihm durch Gassendi zu teil geworden, das Losungswort einer zahlreichen Gemeinde gewesen, zu welcher viele bedeutende Persönlichkeiten gehörten.[5] Aus ihr gingen jene berühmten Maximen des Herzogs von Larochefoucauld hervor, deren scharfsinnige Beobachtungsgabe nur von ihrer satirischen Schärfe und gründlichen Menschenverachtung übertroffen wird, und die lange vor Helvetius und vielleicht noch rückhaltloser als er das Geheimnis der Welt verrieten.[6] Und das Dogma des Egoismus hatte selbst die höchste theologische Weihe empfangen, als das Papsttum in dem Streite zwischen Fénelon und Bossuet über die Möglichkeit einer uninteressierten Liebe zu Gott des ersteren Behauptung verdammte, daß es den Zustand einer habituellen Gottesliebe gebe, in welche keinerlei Hoffnung auf Belohnung oder Furcht vor Strafe, also keinerlei selbstische Regung, sich einmische. Ganz so dachte auch die Majorität der englischen Kirche, indem sie, Shaftesbury als glaubensfeindlich verwerfend, sich Locke anschloß und gestützt auf dessen Theorie, daß Lust- oder Unlustgefühle, welche aus den Folgen der Handlungen erwachsen, einziges Kriterium

sittlicher Wertschätzung seien, jenen theologischen Eudämonismus ausbildete, von dem Diderot einmal das bittere, aber treffende Wort gebraucht, daß er an Gott auf Wucherzinsen ausleihe.[7] Ja, die französische Litteratur hatte zu der Zeit, als Helvetius sein Buch verfaßte, bereits den Versuch einer systematischen Gestaltung des Egoitätsprinzips auf rein naturalistischer Grundlage, ohne theologische Verbrämung aufzuweisen, nämlich Lamettries „Discours sur le bonheur“. Es läßt sich nicht mit Bestimmtheit bejahen oder verneinen, ob Helvetius diese Abhandlung bekannt gewesen sei, denn Lamettrie gehörte zu jenen von der öffentlichen Meinung für vogelfrei erklärten Autoren, die man wohl gelegentlich benutzt, aber nicht gerne zitiert; aber jedenfalls finden sich manche seiner leitenden Ideen dort bereits angedeutet. Die Relativität aller Sittlichkeit, ihre Begründung auf Lustgefühle, die Inanspruchnahme des Gesetzes und der Erziehung, des Staates und der Gesellschaft, um den Egoismus der einzelnen für die Gesellschaft brauchbar zu machen — alle diese etwas verkümmerten Bruchstücke englischer Theorien lassen sich in Lamettries übrigens zerfahrener und geschmackloser Darstellung bereits erkennen.[8]

Im Grunde genommen hatte freilich schon Locke seinen Hauptgedanken vorweggenommen: angeboren ist dem Menschen nichts als die Sensibilität, zu welcher auch die Fähigkeit gehört, Lust und Schmerz zu empfinden, und gestützt auf diese ursprünglichste und untilgbare Eigenschaft des Menschen Lust zu suchen und Schmerz zu meiden, entwickelt die Gesetzgebung im weitesten Sinne (göttliche, staatliche, sittliche) bestimmte Formen des praktischen Verhaltens bei ihm.

Der Ton ist ein anderer bei Locke; er ist der Pädagoge, welcher die Natur nicht überschätzt, aber ihr mit Glauben und Wohlwollen gegenübersteht; Helvetius der Satiriker, der ihr mißtraut, auch wo sie noch so glänzend scheint. Locke geht darauf aus zu zeigen, wie der im Grunde selbstsüchtige Mensch durch die Normen gewissermaßen über sich hinausgeführt wird und lernt, an dem Guten, dem sozial Wertvollen eine uneigennützige Freude zu empfinden; umgekehrt ist das

ganze Bemühen des Helvetius darauf gerichtet, auch da wo der Mensch am selbstlosesten, am großmütigsten scheint, nur den maskierten Egoismus erscheinen zu lassen.

Man sieht, wie diese Ideen, in der geistigen Atmosphäre liegend, die verschiedensten Denkrichtungen beeinflußten, und wird nicht leugnen können, daß sie auch einer gewissen Seite der Wirklichkeit entsprachen,[9] wie sehr es richtig sein mag, daß die praktische Lebensführung jener Generationen mit ihrem uneigennützigen Wohlwollen, ihrer tatkräftigen Menschenliebe, ja mit ihrem Heroismus im Dienste der Humanität, vielfach ihre eigenen Egoitätsprinzipien Lügen strafe.

Von hier aus muß man auch den Versuch des Helvetius beurteilen, aus dem Prinzip der Selbstliebe alle nur irgend möglichen Folgerungen zu gewinnen.

Wir können zwar auf Grund der Aeußerungen von Zeitgenossen über Helvetius nicht bezweifeln, daß an seinem Unternehmen das Streben nach litterarischer Berühmtheit keinen geringen Anteil hatte; daß es dem mit Glücksgütern reich gesegneten Manne darauf ankam, auch in der geistigen Welt eine Rolle zu spielen. Manche der verblüffendsten Paradoxien seiner Darstellung sind nicht urwüchsig, sondern sorgfältig ausgeklügelt; und wohl die ganze Position mit dem Hintergedanken gewählt, Aufsehen zu machen und zu verblüffen. Aber er hat seinem Stoffe doch manche neue Seite abzugewinnen gewußt und nimmt durch die systematische Behandlung eines in der Geschichte der Ethik so vielfach und mit solchem Nachdruck geltend gemachten Gedankens eine wichtige, nicht immer gebührend gewürdigte Stellung ein.[10]

Es versteht sich auf dem Standpunkte, den Helvetius einnimmt, von selbst, daß er den Begriff des Guten durchaus nur nominalistisch faßt. Zwischen zwei extremen Anschauungen über das Wesen des Sittlichen gelte es, eine Mittelstellung einzunehmen.[11] Dasselbe ist weder, wie die geistreiche, aber unverständliche Auffassung der platonisierenden Denker will, zu allen Zeiten ein und dasselbe, eine absolute und von aller geschichtlichen Entwicklung unabhängige Idee,

noch auch, wie Montaigne z. B. mit besseren, tatsächlichen Beweisen zu begründen unternahm, rein willkürlich und zufällig. Keine von beiden Auffassungen ist richtig. Eine aufmerksame Betrachtung des geschichtlichen Verlaufes wird vielmehr zeigen, daß die jeweilige Gestaltung des Sittlichen von den Zuständen eines Volkes abhängig ist und eine gewisse Veränderlichkeit daher zum Wesen des Sittlichen gehört — eine Anschauung, in welcher Helvetius mit Hume zusammentrifft.[12] Frägt man nun, kraft welches Kriteriums sich dies nach den Verhältnissen naturgemäß gewissen Schwankungen unterliegende Werturteil bilde, so hatte, wie erinnerlich, Hume eine vierfache Beschaffenheit von Handlungen oder vielmehr Eigenschaften namhaft gemacht: anderen nützlich, anderen angenehm, uns nützlich, uns angenehm. Diese Vierteilung schrumpft bei Helvetius zusammen auf die einzige Kategorie: „Uns nützlich." Hierin liegt nun eine Ungenauigkeit in der Auffassung des Tatsächlichen (oder soll man es lieber eine Verschiebung nennen), welche der ganzen ethischen Theorie des Helvetius ihren eigentümlichen Charakter aufgeprägt hat und gerade im Gegensatz zu Hume doppelt bemerklich wird. Daß diese Kategorie die weitaus größte Rolle in der Beurteilung von Menschen und Dingen spielt, ist Helvetius zuzugeben[13] und aus dem, was er dafür geltend macht, spricht eine reiche Beobachtung und Menschenkenntnis; aber für die Erklärung des Sittlichen sind diese Dinge fast ganz gleichgültig. Auch Helvetius, wie niedrig er von dem vorherrschenden sittlichen Maßstab denkt und wie verbreitet er diese Pseudomoral sein läßt, kann nicht leugnen, daß von dieser Kategorie aus das Phänomen des Sittlichen unfaßbar bleibt; daß das für das Individuum Nützliche eben zunächst nur dieses und nicht zugleich das Sittliche sei und daß offenbar eine Verschiebung des Gesichtspunkts eintreten müsse, um die Umwandlung des Begriffs Nützlich in den Begriff Sittlich zu erklären.

Diese Umwandlung ergibt sich aus der Vervielfältigung der Individuen in der Gesellschaft. Der Gesichtspunkt des Nützlichen wird, indem ihn eine ganze Gesellschaft zu dem ihrigen macht, gewissermaßen über sich selbst erhoben: auch

die Gesellschaft geht bei der Beurteilung ihrer Mitglieder von dem aus, was ihr nützt.

Dies Prinzip der allgemeinen Wohlfahrt hat kaum ein anderer vor Helvetius mit solchem Nachdruck und so bestimmter Formulierung ausgesprochen.[14] Er nennt es ein Prinzip, dessen ganze Tragweite und Wirksamkeit von niemand erkannt werde; ein Prinzip, das Sittlichkeit und Recht im Keime enthalte. Und er gibt ihm bereits ausdrücklich die Fassung, welche später von Bentham aufgenommen worden ist: die Wohlfahrt der größten Zahl der unter einer gemeinsamen Regierung lebenden Menschen. Aber während Bentham, der übrigens seine intellektuelle Verpflichtung gegen Helvetius ausdrücklich anerkennt, aus dem Utilitätsprinzip nicht nur eine destruktive Kritik der bestehenden Rechtsordnung, sondern die leitenden Gedanken für einen umfassenden Neubau gewonnen hatte, läßt Helvetius diese Durchführung des Wohlfahrtsprinzips in sein staatswissenschaftliches Detail, die Ausgestaltung eines großen Reformgedankens auf dieser theoretischen Grundlage, die für Frankreich hätte unendlich wichtig werden können, ganz beiseite und wendet seinen ganzen Scharfsinn nur auf die Erörterung des Problems: Wie ist es möglich, daß die menschliche Natur, in welcher keine anderen praktischen Kräfte walten als die Selbstliebe, dazu gelangt, das allgemeine Wohl zum Kriterium des Urteilens und zur Richtschnur des Handelns zu machen.

Daraus ergibt sich nun für seine Untersuchung die Aufgabe, nachzuweisen, wie die Einzelnen dazu gelangen, nicht ihr persönliches Interesse, sondern das allgemeine Wohl zur Richtschnur ihres Urteils zu machen. Denn er ist weit davon entfernt, zu glauben, daß diese Tendenz etwas Letztes und Ursprüngliches sei; er kennt nur einen einzigen, im wahren Sinne ursprünglichen und angeborenen Trieb im Menschen: das ist die Selbstliebe. Die Selbstliebe, d. h. das Vermeiden des Schmerzes und das Suchen der Lust, ist eine unmittelbare Wirkung unserer für beides empfänglichen Sensibilität, allen Menschen gemeinsam und von ihrem Wesen unzertrennlich.[15] Sie ist die Quelle aller unserer Bestrebungen, aller unserer Affekte; diese sind sämtlich nur die Anwendung der Selbstliebe

auf diesen oder jenen Gegenstand. Auf unendlich variierten Möglichkeiten, wie sie sich aus den kombinierten Einflüssen der Erziehung, der Regierung und Gesetzgebung, des persönlichen Umgangs und des Interessenkreises, sowie aller sonstigen Verhältnisse ergeben, beruhen die zahllosen Metamorphosen des Egoismus, von denen viele so künstlich und so verwickelt sind, daß sie die ursprüngliche Gestalt in keiner Weise mehr ahnen lassen; beruht ferner die außerordentliche Verschiedenheit der Charaktere, welche der ursprünglichen Anlage nach bei allen Menschen völlig gleich sind, und nur durch die Unähnlichkeit der äußeren Einflüsse sich differenzieren.[16]

Diese Anschauungen haben ein doppeltes Gesicht. Einerseits nämlich ist Helvetius durch seine Ueberzeugung, in der allgemeinen Wohlfahrt das leitende Prinzip aller Erziehung und Gesetzgebung gefunden zu haben, zu einem Verständnis für die befremdlichen Erscheinungen der Sitten- und Rechtsgeschichte geführt worden, welches man bei weit überlegenen Geistern dieser Zeit, bei einem Voltaire, Rousseau und Diderot, vergebens sucht. Wenn überall der Name sittlich oder gut nur solchen Handlungen oder Gewohnheiten beigelegt worden ist, welche irgendwie dem allgemeinen Nutzen dienten, so muß sich von da aus ein Schlüssel finden lassen selbst für die grausamsten oder seltsamsten Sitten und Gebräuche: denn auch sie müssen in einem bestimmten Zustande der Gesellschaft und für eine gewisse Phase ihrer intellektuellen Entwicklung einen wirklichen oder scheinbaren Zusammenhang mit dem Gemeinwohl gehabt haben. Damit kommt mit einem Schlage Licht in die Wirrsale der Sittengeschichte, und sowenig auch Helvetius diesem Gedanken im einzelnen nachgegangen ist — wozu es ihm durchaus an Kenntnissen gebrach — so bedeutet der Gedanke, selbst in seiner unvollkommenen Formulierung, immerhin einen wichtigen Fortschritt gegenüber der unhistorischen Denkweise des 18. Jahrhunderts.

Anderseits tritt der radikale und revolutionäre Zug des Helvetius nirgends stärker hervor, denn in dieser Erhebung des, als Korrektiv der realen Entwicklung, sein gutes Recht besitzenden Ideals der Gleichheit zur Geltung einer primitiven

psychologischen Tatsache. Und nicht minder charakteristisch für die Zeit der kommenden Umwälzungen im riesigsten Maßstabe ist der unbedingte Glaube an die schöpferische Kraft der Autorität, der Gesetzgebung, der bewußten, verständigen Mache auf allen Gebieten, auch das individuellste, das Reich der sittlichen Lebensgestaltung mit eingeschlossen.

Es ist nicht schwer, dieser Anschauung, welche den Charakter des Menschen von seiner psychologischen Organisation, von seiner individuellen Anlage, unabhängig machen und ganz und gar auf die Einwirkungen des Milieus zurückführen will, eine Fülle von Einwendungen entgegenzustellen. Aber wenn schon dieser Gedanke theoretisch ebensowenig haltbar ist als die entgegengesetzte Meinung, welche den individuellen Charakter für unüberwindlich weder durch Erziehung noch durch Gesetzgebung ansieht, so ist die erste Ansicht jedenfalls praktisch weit weniger verderblich. Daß sie zugleich echt französisch sei, wurde schon in Helvetius' Tagen gesagt, und daß die Franzosen in dieser Art seit der Revolution keine Rückschritte gemacht haben, wird jeder zugeben, der die Entwicklung des französischen Volkes verfolgt hat — trotz aller Gegenwirkungen, welche von der „historischen Schule“ in Frankreich und den verwandten philosophischen Richtungen auszuüben versucht wurden. Wie enge, namentlich was den Staat betrifft, diese Tendenz des französischen Geistes mit großen, in unserer modernen Kultur nicht zu missenden Vorzügen zusammenhängt, braucht hier nicht erörtert zu werden.

Ist nun (um die Theorie des Helvetius weiter zu verfolgen) die Selbstliebe das einzige Prinzip aller unserer Handlungen und Affekte, und sind alle übrigen Dispositionen anerzogen, nicht angeboren, so ergibt sich die Verneinung sowohl der Doktrinen, welche eine zum Wesen des Menschen gehörige Soziabilität, ein ursprüngliches Wohlwollen annehmen, als auch jener, welche den allgemeinen Krieg als Anfangszustand setzen. Die Menschen kommen weder gut noch böse, weder friedlich noch feindlich in die Welt. Sie werden das eine oder das andere, je nachdem gleiche oder entgegengesetzte Interessen sie vereinigen oder trennen, je nachdem Erziehung, gute oder

schlechte Gesetze, auf sie wirken. Der Mensch ist das Produkt seiner Erziehung.[17]

Gegen die Annahme eines angeborenen, zu unserer Organisation selbst gehörenden moralischen Sinnes führt Helvetius eine heftige Polemik, deren Gründe freilich nur zum kleinsten Teil originell sind, vielmehr auf dem Boden dessen stehen, was aus Hobbes und Hume bereits genügend bekannt ist.[18] Das Interessanteste an diesen Erörterungen ist die zwar sophistisch zugespitzte, aber immerhin feine Beobachtungen enthaltende Analyse des Mitleids, welche auch diesen scheinbar stärksten Beweis für die Ursprünglichkeit des Wohlwollens in sein System zu zwingen sucht.[19]

Sittlichkeit ist also nur dadurch möglich, daß man die Menschen durch irgend welche Einrichtungen und durch Erziehung daran gewöhnt, in dem allgemeinen Interesse ihr eigenes zu erblicken und in dessen Befriedigung sich mitbefriedigt zu fühlen.[20]

Im einzelnen aber läßt sich dies schlechterdings nicht bewerkstelligen; Wirkungen von größerem Umfang und anhaltender Dauer sind hier nur auf dem Wege der Gesetzgebung zu erzielen. Nur durch sie läßt sich ein wirklicher Einfluß auf die Sittlichkeit einer Nation gewinnen, während die schönsten Grundsätze vielleicht einige Einzelne sittlich erheben, im großen und ganzen aber völlig wirkungslos bleiben. Um die Menschen zur Sittlichkeit zu erziehen, hat der Gesetzgeber einfach das Verfahren der Natur nachzuahmen. Durch Lustgefühle kündigt sie ihren Willen, durch Schmerz ihre Verbote an, und der Mensch gehorcht ihren Winken mit der größten Gelehrigkeit. Warum sollte der Gesetzgeber, der mit der gleichen Gewalt ausgerüstet ist, nicht auch die gleichen Wirkungen erzielen können? Wären die Menschen ohne Affekte, so gäbe es kein Mittel, sie sittlich zu machen; aber gerade ihr eifriges, und so unklugerweise verschrienes Streben nach Glück liefert den Zügel, um die Leidenschaften der Einzelnen nach dem allgemeinen Wohle hinzulenken. Was wir Unsittlichkeit nennen, rührt also nicht von der Verderbtheit der menschlichen Natur, sondern von der Unvollkommenheit der Gesetzgebung her. Diese führt die Menschen selbst zur Un-

sittlichkeit, indem sie nur zu oft mit unsittlichem Tun sich Lust verbinden läßt. Die große Kunst des Gesetzgebers besteht darin, beides zu trennen und zwischen dem Vorteil, welchen der Schuldige aus einer bösen Tat zieht, und der Strafe, welcher ihn dieselbe aussetzt, gar kein Verhältnis zu lassen.[21] Bei einer wahrhaft ausgezeichneten Gesetzgebung wären Narren allein unsittlich. Dieser Gedanke wird durch eine Reihe geschichtlicher Betrachtungen ausführlich begründet; namentlich die politische Sittlichkeit der Staaten des klassischen Altertums in Gegensatz zu den Wirkungen des Despotismus gebracht.[22] Im moralischen Leben, wie in der Physik und Mechanik, sind die Wirkungen stets den Ursachen proportional. Die Lebhaftigkeit der Affekte hängt teils von den Mitteln ab, welche der Gesetzgeber anwendet, um sie in uns zu erwecken, teils von den Verhältnissen, in welche uns das Schicksal versetzt. Die Mittel des Gesetzgebers brauchen nicht nur Leibesstrafen zu sein. Er kann auch Ehrenstrafen anwenden. Unter einer guten Gesetzgebung genügt die Verachtung, die den Schuldigen aus der Gemeinschaft der Mitbürger ausstößt, um die Menschen sittlich zu erziehen. Je stärker aber unsere Affekte, umso größer die Wirkungen, welche sie hervorbringen; daher auch, wie die ganze Geschichte lehrt, der Erfolg stets auf Seite der von starken Leidenschaften bewegten Völker ist.[23]

Versteht es der Gesetzgeber, den Wetteifer der Bürger in den Dienst der Allgemeinheit zu zwingen, die Liebe zum Ruhm zu erwecken, so kann er außerordentliche Wirkungen erzielen.

So hat jede Nation ihre besondere Art zu sehen und zu fühlen, welche eben ihren Charakter bildet; und dieser Charakter ist bei allen Völkern der Veränderung fähig, entweder plötzlich oder unmerklich, je nach den Veränderungen, welche in der Form ihrer Regierung und folglich in der öffentlichen Erziehung vor sich gehen. Was auf solche Weise mit den Völkern im großen geschieht, das vollzieht sich auf eine weniger merkliche, aber darum nicht minder sichere Art auch mit den Individuen. Erziehung und Schicksale vermögen alles über den Menschen. Ohne Ideen, ohne Leidenschaften tritt er in die Welt; geboren zur Nachahmung, gelehrig für jedes Beispiel. Der Unterweisung allein verdankt er seine Gewohn-

heiten und seinen Charakter. Seine ursprüngliche Natur ist also, wie Helvetius mit Pascal gegen Rousseau geltend macht, nichts anderes, als seine erste Gewohnheit.[24]

Aus diesem Grunde wäre ein Mensch, der immer gegen seine Neigungen ankämpfen müßte, um sittlich zu sein, notwendigerweise ein sehr schlechter Mensch, wenigstens ein sehr unaufrichtiger Mensch; und seine Sittlichkeit ruhte auf einem schwachen Grunde, wenn er sie täglich seinen Leidenschaften abringen müßte. Die sogenannten verdienstlichen Tugenden sind niemals sicher. Der sittliche Mensch ist also nicht derjenige, der sein Vergnügen, seine Gewohnheiten, seine stärksten Affekte, dem allgemeinen Wohle zum Opfer bringt — denn ein solcher Mensch ist unmöglich; sondern derjenige, dessen stärkste Leidenschaft so sehr mit dem allgemeinen Interesse übereinstimmt, daß er sich fast immer getrieben fühlt, sittlich zu handeln. Und wenn es Menschen gibt, bei welchen es den Anschein hat, als ob sie ihr Interesse dem allgemeinen Interesse wirklich aufgeopfert hätten, so rührt dies davon her, daß unter einer guten Gesetzgebung sich die Idee des Sittlichen so enge mit der des Glückes und die des Unsittlichen so enge mit der der Verachtung verbindet, daß man durch ein lebhaftes Gefühl, dessen Ursprung gar nicht weiter zum Bewußtsein kommt, zu Handlungen getrieben wird, die dem eigenen Interesse zu widersprechen scheinen. Hat man erst einmal die Gewohnheit angenommen, tugendhaft zu handeln, so kann man gegen diese Gewohnheit nichts tun, ohne Unbehagen und Gewissensbisse zu empfinden. Auch hier wie bei Hartley wird die Ideenassoziation eines der wichtigsten Mittel, um die Umbildung des Physischen ins Ethische zu erklären. Ein Mensch steht der Vollkommenheit umso näher und verdient umsomehr die Bezeichnung „sittlich", je stärker die Lust und je mächtiger das Interesse sein muß, deren es bedarf, um ihn zu einer schuldbaren Handlung zu vermögen, weil darin der Maßstab für die Stärke seiner sittlichen Gesinnung gegeben ist.

Einer kritischen Prüfung der Theorie des Helvetius muß zunächst ein gewisser Mangel an psychologischer Feinheit und Schärfe der Zergliederung auffallen, durch welchen sich Helvetius von den englisch-schottischen Denkern nicht gerade

zu seinem Vorteil unterscheidet. Welche Mühe hatte sich z. B. Hume gegeben, um genau den Anteil festzustellen, welchen die Vernunft und das Gefühl an moralischen Unterscheidungen haben; mit welcher Sorgfalt hat er sowohl als auch später Smith sich dem Nachweise gewidmet, durch welche psychologischen Vorgänge das rein passionelle und zufällige Einzelinteresse des Subjekts sich zu jener Allgemeinheit (generality, wohl bemerkt, nicht universality) erhebe, welche ein wesentliches Merkmal der sittlichen Beurteilung bildet. Helvetius weiß hier nur äußere Einflüsse, Gewohnheit und Erziehung, und solche öffentliche Einrichtungen namhaft zu machen, welche gewissermaßen eine Verschiebung der Lust bewerkstelligen, und, während sie den Menschen immerfort an seinem eigenen Interesse, an seinen Lustgefühlen festhalten, so viel bewirken, daß die größere Lust für ihn aus solchen Handlungen resultiert, welche dem öffentlichen Wohl angemessen sind. Aber wie schwach ist in vielen Fällen dieser Zusammenhang mit unseren eigenen Interessen und wie schwer begreiflich, daß ein solches, fast nur imaginär zu nennendes, Interesse die Quelle energischen, sittlichen Handelns und Urteilens zu werden vermöchte! Diese Schwierigkeit war von den englischen Denkern wohl gefühlt worden: Hume hat sie durch den Gedanken der extensiven Sympathie zu lösen versucht, Hartley durch seine Theorie der Assoziation, Smith durch seine Theorie von der doppelten Sympathie mit den Motiven des Handelnden und den Gefühlen dessen, auf welchen sich die Handlung bezieht. Helvetius aber scheint für diesen wichtigen Punkt kein Auge zu haben und übergeht ihn ganz und gar.

Der Kernpunkt jeder gegen Helvetius zu richtenden Kritik aber liegt in der Frage, ob sich die Reduktion aller, auch der scheinbar ganz uninteressierten Affekte auf Selbstliebe psychologisch begründen lasse. Hume hat, wie wir wissen, in dieser Frage geschwankt, um sie schließlich zu verneinen; Diderot den Ansichten des Helvetius zwar keine theoretische Untersuchung, aber die lebendigste Ueberzeugung vom Gegenteil (s. u.) entgegengestellt, nachdem bereits Shaftesbury, Hutcheson, Butler und Smith gegen das Prinzip des Egoismus eine Fülle von scharfgedachten Argumenten vorgebracht hatten.

In der Theorie des Helvetius muß man berechtigte Elemente und Verzeichnungen scharf trennen. Wenn Helvetius festhält an dem Gedanken, daß sich alles menschliche Handeln jederzeit in der Richtung des kleinsten Widerstandes bewege; daß niemand etwas tue, außer er erwartet von diesem Tun mehr Befriedigung, mehr Lustgewinn als von der Unterlassung, und umgekehrt niemand etwas unterlasse, was aus irgend einem Grunde erwünscht scheint, außer er erwartet durch die Unterlassung ein überwiegendes Maß von Schmerzen zu vermeiden — so hätte man gegen diese allgemeinste Grundlage des Helvetius nicht ankämpfen sollen. Denn sie entspricht einem unanfechtbaren psychologischen Tatbestande.

Jeder Wille, der im Menschen entsteht, hat in einer bestimmten Gefühlslage seinen Grund, und in jedem Gefühl erlebt unvermeidlich das Ich sich selbst, seinen eigenen Zustand. Aber darum ist der Unterschied zwischen eigennützigem und uneigennützigem Handeln, zwischen Egoismus und Heroismus, doch kein leeres Wort. Nicht die überall mitklingende Beziehung aufs Ich ist für die Ethik das Wesentliche, sondern das Mitvorhandensein oder Fehlen der Beziehung auf andere, auf ihr Wohl und Wehe. Und darum ist es eine Karikatur des Sachverhalts, von Selbstsucht zu sprechen, wenn man Großmut oder Wohltätigkeit im Sinne hat, und zu behaupten, Wohltätigkeit sei nichts anderes als maskierte Selbstsucht, weil sie dem Ausübenden Freude macht oder Ehre einbringt. Dies hat Hume schon vor dem Erscheinen des Buches „De l'Esprit“ in einem Anhang zu seiner Untersuchung über die Prinzipien der Moral mit der größten Bestimmtheit ausgesprochen. Auch nach dem System des universellen Egoismus müsse man doch Unterschiede zwischen menschlichen Charakteren machen, und den einen Menschen als tugendhaft und human, den anderen als lasterhaft und von gemeinen Interessen beseelt bezeichnen. „Man achtet den Mann, den seine Selbstliebe aus was immer für einem Grunde leitet, auf andere Rücksicht zu nehmen, und sich der Gesellschaft nützlich zu erweisen, sowie man den haßt und verabscheut, der auf nichts anderes Rücksicht nimmt, als auf seine eigene Befriedigung und Genugtuung. Umsonst würde man sagen, daß diese

Charaktere, obwohl scheinbar entgegengesetzt, im Grunde doch dieselben seien, und daß eine sehr unbedeutende Verschiedenheit des Denkens und der Einbildungskraft den ganzen Unterschied zwischen ihnen ausmache."

Ganz verwandte Gedanken sind auch von den Zeit- und Volksgenossen des Helvetius, namentlich von Turgot[25] und Diderot, gegen ihn geltend gemacht worden (s. u.). Man darf aber über diesen Schwierigkeiten nicht vergessen, daß Helvetius in seiner Verfolgung der Vorgänge, durch welche die Umsetzung des eigenen Interesses ins allgemeine stattfindet, und der Mittel, durch welche dieselbe gewissermaßen auf künstlichem Wege zu bewerkstelligen sei, eine Reihe sehr feiner Beobachtungen niedergelegt hat. Auch wer das Prinzip des Egoismus für unzureichend hält, um die Erscheinungen zu erklären, in welchen sich für eine unbefangene Beobachtung der spezifische Charakter des Sittlichen gerade am meisten manifestiert, wird doch zugestehen müssen, daß bei vielem, was in der Welt und für die Welt als sittlich erscheint, dies maskierte, vom allgemeinen eigentlich nur in Pacht genommene Eigeninteresse, eine große Rolle spielt. Es ist sicherlich ein Verdienst Helvetius', diesem immerhin so wichtigen Faktor unseres Tuns mit größter Sorgfalt nachgegangen zu sein und ihn durch alle seine vielgestaltigen Metamorphosen und versteckten Schleichwege mit scharfem Spürsinn verfolgt zu haben.

Was Helvetius, von diesem Gedanken ausgehend, in seinen beiden Schriften durch eine Reihe von Kapiteln über den Zusammenhang der Sittlichkeit mit den allgemeinen Kulturverhältnissen, insbesondere mit dem Stande des Rechts und der Gesetzgebung vorbringt, beruht zum Teil auf geschickter und verständnisvoller Benützung einzelner Lichtblitze, die Montesquieu in seiner genial-aphoristischen Weise auf dies bisher von der Forschung arg vernachlässigte Gebiet hatte fallen lassen. Nur übersieht Helvetius, sei es unwillkürlich, sei es aus falscher Konsequenzmacherei, was Montesquieu keineswegs anzudeuten vergessen hatte, daß jene Einflüsse nur in der Form eines Wechselverhältnisses richtig aufgefaßt werden können. Indem er so außer acht läßt, daß nicht bloß die

Sitten von der Gesetzgebung beeinflußt werden, sondern daß anderseits auch wieder jegliche Gesetzgebung ihre Wurzel nur in den Sitten haben könne, die durch Gesetze nicht unmittelbar zu ändern sind und ein Gebiet selbständigen Wachstums für sich darstellen, so liegt hierin ohne Zweifel ein weiterer empfindlicher Mangel der Theorie, welche, wie das auch bei Hobbes schon bemerkt werden mußte, bei näherem Zusehen die Frage nach dem Ursprung des Sittlichen ganz unbeantwortet läßt.

Denn wenn, wie Helvetius dies so nachdrücklich behauptet, alles Vorziehen des öffentlichen Interesses nur dadurch möglich wird, daß man durch irgendwelche äußere Veranstaltungen mit demselben ein persönliches Interesse, eine Lust, verknüpft und dieselbe zur überwiegenden macht, so bleiben zwei Fragen zu beantworten übrig: Erstens, wie kommen die Urheber der Rechtsordnungen selbst dazu, das allgemeine Interesse und nicht ihren ganz persönlichen Vorteil zum leitenden Prinzip ihrer Bestimmungen zu machen, oder mit anderen Worten: Wie darf Helvetius bei Regierenden oder Gesetzgebern die Abwesenheit jenes Prinzips der Selbstliebe voraussetzen, das ihm in der Menschheit allgegenwärtig scheint, da doch der springende Punkt aller Staatsverfassungen stets das Problem ist, die Selbstsucht der herrschenden Klasse einzudämmen. Zweitens, wie fangen sie es an, um bei vollständigem Mangel jeder natürlichen Grundlage für das zu erreichende Ziel, den Menschen nur überhaupt verständlich zu machen, was mit ihren Geboten und Verboten bezweckt werden soll. Zwar ließe sich nun auch darauf, mit Mandeville etwa, antworten, daß für die Herrschenden und Gesetzgebenden zunächst der Ehrgeiz, dann die Erwägung, eine von gewissen sittlichen Maximen geleitete Menge leichter beherrschen zu können, Veranlassung genug zur Ausbildung gewisser sittlicher Regeln gewesen sein könne, und daß es sich der Menge gegenüber nicht um die Einsicht in das Gebot, sondern nur um Erzwingung seiner Befolgung gehandelt habe, vermöge der Motive der Hoffnung und Furcht; oder mit neueren, sozialistisch denkenden Autoren, wie Anton Menger, daß es nie eine Ethik gegeben habe, welche nicht Ausdruck der bestehenden Macht-

verhältnisse gewesen sei und diese als die allgemeine Richtschnur praktischen Verhaltens in den sittlichen Regeln niedergelegt habe. Allein ob dies hinreiche, um mehr zu erklären, als etwa die äußerlichsten Elemente der Rechtsordnung, ob es namentlich die Entstehung der sittlichen Ideale, welche doch eine treibende Kraft in aller Gesetzgebung sind, begreiflich zu machen vermöge, wird nach allem Gesagten wohl dahingestellt bleiben dürfen.

Es erübrigt noch, über das Verhältnis, in welches Helvetius die Sittlichkeit zur Religion setzt, das Notwendige zu sagen. Seine Auffassung läßt sich als das abschließende Ergebnis der Untersuchungen bezeichnen, welche in England Shaftesbury und Hume, in Frankreich Bayle und Voltaire über diesen Gegenstand angestellt hatten. Mit allen diesen Vorgängern teilt er die Abneigung gegen den religiösen und theologischen Geist, an dessen Manifestationen er fast ausschließlich die bedenkliche Seite erblickt; am nächsten aber steht er unstreitig auch hier Hume, da er in seiner Ableitung des Sittlichen jene metaphysische Grundlage, welche Bayle und Voltaire noch festgehalten hatten, völlig zu Gunsten einer rein naturalistischen Auffassung preisgibt und sich seine ganze Erklärung ausschließlich auf psychologischem Gebiete bewegt.

Das Urteil des Helvetius über den ethischen Wert der Religion läßt sich in den Satz zusammenfassen: Der Schaden, welchen sie schafft, ist wirklich; was sie nützt, besteht nur in der Einbildung. Denn ihre Vorschriften stimmen mit dem natürlichen Gesetze, d. h. den Vorschriften, welche die vervollkommnete Vernunft der Menschheit zu ihrem Wohle erteilt, entweder überein oder nicht. Im letzteren Falle sind die religiösen Gebote als gemeinschädlich zu verwerfen; im ersteren kann man sie zwar akzeptieren, aber da sie nichts anderes enthalten, als was die gesunde Vernunft ohnedies vorschreibt, so sind sie überflüssig.[26] Gerechtigkeit und Wahrheit sind Zwillingsschwestern; wahrhaft nützliche Gesetze sind nur die, welche auf einer eindringenden Kenntnis der Natur und der wahren Interessen des Menschen beruhen. Damit fällt auch der Wert, den man etwa in einer Verstärkung oder Bestätigung der natürlichen Gesetze des Handelns durch angebliche

Offenbarung zu finden glaubt, hinweg. Denn der einzige wirkliche und dauernde Halt, den man praktischen Prinzipien zu geben im stande ist, beruht in ihrer einleuchtenden Beweisbarkeit. Eine Offenbarung aber, die solcher Beweisbarkeit unter allen Umständen entbehren muß, wird viel weniger zur Befestigung der auf sie gebauten Sittlichkeit dienen, als vielmehr mit der Zeit dieselbe geradezu untergraben.

Alles bestätigt, daß die Religion zwar unseren Glauben bestimmt, unser Handeln, unsere Sitten und unsere Sittlichkeit aber das Werk der Gesetzgebung sind.[27] Diese in Bezug auf die sittliche Hebung und Vervollkommnung der Menschen so fragwürdige Leistungsfähigkeit der Religion muß den Wert derselben umso tiefer herabdrücken, als anderseits das Unheil und der Schaden, welchen die religiösen Vorstellungen angerichtet haben, uns auf jedem Blatte der Geschichte entgegentreten. Darum kann man auch nicht sagen, daß man das natürliche Glaubensbedürfnis des Menschen benutzen müsse, um ihn zum Glück und zur Gerechtigkeit anzuleiten. Wäre dies wirklich das einzige Mittel, um die Sittlichkeit zu begründen, wäre dieselbe nur durch eine Täuschung der Menschheit möglich, so würde man ohne Zweifel diesem Zwecke alles, selbst die Wahrheit, zum Opfer bringen müssen. Allein dies Opfer ist unnötig; man bedarf der Täuschung nicht, um die Sittlichkeit zu begründen. Denn nicht der Gläubige ist derjenige, der die Gesetze am treuesten beobachtet: er ist es vielmehr, der sie am häufigsten verletzt, wie denn der religiöse Wahnglaube für alle Leiden der Welt eine giftige Quelle war und bleibt. Jedes Dogma enthält einen Keim der Zwietracht, und die einzige wirklich tolerante Religion ist die, welche entweder gar keine Dogmen besitzt, wie die heidnische, oder nur aus einer gesunden Sittlichkeit besteht, wie die Religion des Philosophen. Sie ist die einzig wahre Religion, welche zugleich alle Bedingungen in sich vereinigt, um zur allgemeinen zu werden. Denn nur sie läßt sich auf ewige und unveränderliche Prinzipien gründen, welche wie die Lehrsätze der Geometrie des strengsten Beweises fähig sind, weil sie auf der Natur des Menschen und der Dinge beruhen.[28]

Es ist nur eine Abfindung, wenn Helvetius die Bedingungen

erörtert, ohne deren Erfüllung eine Religion zerstörend auf das Volkswohl wirken müsse. Das schließt nicht eigentlich eine Anerkennung ihres positiven Wertes ein, sondern heißt vielmehr nur: „In welchen Fällen ist sie am wenigsten schädlich?“ Die Antwort auf diese Frage fällt unbedingt zu Gunsten des heidnischen Altertums aus. Dessen Religion besitzt, wie Helvetius ausführlich nachzuweisen unternimmt, alle die Eigenschaften, welche die schädlichen Wirkungen des religiösen Geistes aufzuheben, ja sogar positiv nützlich zu machen vermögen. Diese Bevorzugung der heidnischen Religion vor der christlichen war in jener Zeit beinahe zum Axiom geworden. In ihrem ersten Stadium läßt sich die Frage bei Bayle beobachten, welcher den Einwurf zu entkräften hatte, daß jede Religion, selbst die heidnische, noch besser sei, als völlige Religionslosigkeit, d. h. Atheismus.[29] Infolgedessen ist vieles, was er über die Religionen des Heidentums vorbringt, nicht gerade schmeichelhaft für dieselben und ihren sittlichen Wert; und wenn er bei Untersuchung der Bedingungen, unter welchen eine Religion der Sittlichkeit und Aufrechterhaltung der Gesellschaft zu nützen vermöge,[30] hervorhebt, dies sei nur dann der Fall, wenn die Götter derselben das sittliche Handeln ausdrücklich und unter Verheißung von Lohn oder Strafe befehlen, so scheint sich alsbald eine offenkundige Ueberlegenheit des Christentums über die heidnische Religion zu ergeben. Aber das ist nur scheinbar, und ein rein theoretisches Zugeständnis; denn der eigentliche Gedanke Bayles ist der gewesen, daß religiöser Glaube als solcher überhaupt wenig oder gar keinen Einfluß auf das sittlich-praktische Verhalten des Menschen ausübe; daß es für die Sittlichkeit andere, auf sich selbst ruhende Grundlagen gebe und daß weder die Religionsvorstellungen des Heidentums die Sittlichkeit in dem Maße untergraben, noch die religiösen Ideen des Christentums dieselbe in dem Maße gefördert haben, als man nach ihrem theoretischen Gehalte vermuten sollte. Daß aber der christliche Glaube vor Verbrechen aller Art nicht schütze, sondern im Gegenteil eine Reihe von Verletzungen sittlicher Grundsätze gerade aus dem dogmatischen Charakter der Religion hervor-

gehe, hat Bayle in den „Pensées diverses“ nachdrücklich ausgesprochen.[31] Man sieht, auch hier liegen bei ihm noch in einer gewissen Vermittlung Elemente nebeneinander, die nachher in scharf polemischer Zuspitzung auftreten. Nur noch einer kleinen Verschiebung des Standpunktes bedarf es, um aus Bayles Ideen über den vergleichsweisen praktischen Wert der heidnischen und christlichen Religion die Anschauung Voltaires und Humes zu entwickeln, in welcher die christliche als die mächtiger auf den gesamten Menschen einwirkende, eben darum aber auch soviel unheilvollere erscheint.

---

3. Abschnitt

Die Opposition gegen Helvetius

Das Buch „De l'Esprit“ erregte ungeheures Aufsehen.[32] Die Erwartungen seines Verfassers wurden in einem gewissen Sinne vollständig erfüllt. Es wurde leidenschaftlich gepriesen, leidenschaftlich verdammt. Die offizielle Welt setzte sich mit energischen Gegenmaßregeln zur Wehr. Es wurde vom Pariser Parlament verurteilt, als eine Kodifizierung der unwürdigsten und hassenswertesten Leidenschaften, als eine Sammlung alles dessen, was Haß gegen Christentum und Kirche erzeugen könne, bezeichnet und öffentlich verbrannt, während man den unbesonnenen Zensor, der es hatte passieren lassen, seines Amtes enthob.

Helvetius hatte ihn zu retten gesucht dadurch, daß er sich von dem Buche öffentlich lossagte, was er anfangs, trotz vieler Bedrängnisse und Drohungen, verweigert hatte. Ein Dementi seiner eigenen Lehre, daß alle Güte nur verkappter Eigennutz sei, welches umso merkwürdiger ist, wenn man bedenkt, daß dieser Schritt ihm schwere Vorwürfe eintrug und lange für eine klägliche Schwachheit angesehen wurde.

In gesinnungsverwandten Kreisen aber fand es bei weitem nicht die Zustimmung, welche sein Verfasser jedenfalls erwartet hatte. Es scheint, daß Helvetius selbst über diese Auf-

nahme seines Buches höchlich erstaunt war, daß er insbesondere die Ablehnung desselben durch die Führer des freien Gedankens nicht begriff. Und doch ist dieselbe, wenn man näher zusieht, verständlich genug. Ohne Not war hier den Gegnern eine Reihe von Angriffspunkten gegeben, um die Lehren der „Philosophen“ als eine Untergrabung aller Sittlichkeit brandmarken zu können. In der Tat bekam das große, nur unter tausend Schwierigkeiten und Gefahren vorwärtsschreitende Zentralwerk der französischen Aufklärung, Diderots Encyclopédie, die Wirkung des Buches auf die Behörden und die öffentliche Meinung sogleich zu spüren: der öffentliche Ankläger bezeichnete Helvetius' Buch als einen Auszug aus der Encyclopédie und diese als einen Schandfleck für die Nation vermöge ihrer gottlosen Grundsätze und religionsfeindlichen Haltung. Der Fortgang des Unternehmens schien eine Zeitlang aufs ernsteste bedroht. Aber solche politischen Erwägungen waren keineswegs allein maßgebend. Die Welt, deren Geheimnis der Verfasser des Buches „De l'Esprit“ verraten hatte, war vielleicht die große, die vornehme Welt; aber nicht die Welt der Männer, welche mit starkem Idealismus und hoffnungsvollem Glauben an die Menschheit Frankreich aus dem Sumpfe des Ancien Régime herauszuholen bemüht waren.[33] Auch ihr Naturalismus dachte sich den Menschen anders; sie witterten hinter der scheinbar so realistischen Theorie Helvetius' Weihrauchluft, d. h. die altkirchliche Lehre von der eingeborenen Verderbtheit und Schlechtigkeit des Menschen; ihnen war klar, daß, je weniger der Mensch von Natur taugte, desto drastischere Mittel angewendet werden mußten, um ihn zu Vernunft und Zucht zu bringen.

Vieles von der späteren Entwicklung des ethischen Problems in der französischen Aufklärung knüpft darum halb polemisch, halb weiterführend direkt an Helvetius an, und ergibt auch für den Zweck dieser Darstellung die naturgemäße Anordnung, welche zuerst den Widerspruch gegen Helvetius, soweit er von Trägern der neuen Geistesrichtung ausgeht, und sodann die kraftvolle Zusammenfassung aller radikalen Elemente des französischen Geistes in Holbachs „Système de la Nature“ zu schildern haben wird.

1. Voltaire

An der Spitze dieser Gegner ist Voltaire[34] zu nennen, der dem Buche unmethodisches Verfahren und zahlreiche Gemeinplätze vorwarf, und das Neue falsch oder problematisch fand. Gerade bei Voltaire fühlt man deutlich, wie etwas aus der tiefsten Natur dieses Mannes heraus zu den Theorien des Helvetius vom allbeherrschenden Egoismus nein sagte. Der Mann, welchem die furchtbare Erdbebenkatastrophe von Lissabon im November 1755 einen durch ganz Europa hallenden Ruf des Schmerzes und des Erstaunens darüber erpreßte, wie etwas derartiges mit dem Gedanken eines gütigen Gottes, einer Vorsehung und der Vorstellung der gegebenen Welt als der besten möglichen zu vereinigen sei; der Mann, der Jahre seines Lebens und unablässige, hingebende Arbeit daran gesetzt hat, um an den unseligen Opfern der französischen Kriminaljustiz, den Calas, Sirven, de la Barre, wieder gut zu machen, was noch gut zu machen war und der Wiederkehr ähnlicher fanatischer Brutalitäten, die sich als hohe Justizakte gaben, vorzubeugen: dieser Mann war im tiefsten Grunde seines Wesens ein anderer Mensch als der, welchen der berechnete, aus Selbstsucht und Eigenliebe zurechtgeknetete Heroismus des Helvetius bewegte. Aber auch Voltaires eigene theoretische Anschauungen[35] erklären seine Ablehnung des Buches „De l'Esprit". Denn (um uns auf das ethische Gebiet zu beschränken) Voltaire war hier nicht seinem Meister Locke gefolgt, sondern hielt eine angeborene und natürliche Grundlage des Sittlichen fest. Freilich denkt er dabei nicht an einen fertigen Begriff, sondern nur an ein im Laufe des Lebens auszubildendes Organ; aber während dieser Gedanke in verschiedenen Wendungen häufig bei ihm wiederkehrt, hat er doch nirgends eine genauere psychologische Ableitung versucht.

Mit besonderem Nachdruck hat er der Hervorhebung des Wechselnden in den Vorschriften der Sittlichkeit und des Rechts gegenüber darauf hingewiesen, daß, wie beschaffen sie auch inhaltlich sein mögen, doch in dem Bewußtsein des Rechten, welches nirgends fehlt, der Hinweis auf ein über allem Wechsel

stehendes Identisches gegeben sei. Allein auch hier kommt er über rhetorisch-poetische Formulierungen nicht hinaus. Gegen die Ableitung des Sittlichen lediglich aus Lust oder Unlust, und den daraus konsequenterweise folgenden Satz, daß man das Laster lieben müsse, sobald man durch dasselbe glücklich zu werden vermöge, erhebt er eindringlichen Protest; aber der Einfluß seiner Zeit und der ihn umgebenden geistigen Atmosphäre ist doch auch bei ihm bereits mächtig genug, um auch ihn der Eigenliebe eine Rolle zuteilen zu lassen, welche dem Gedanken des Helvetius beinahe vollständig entspricht.[36]

Es ist ein gewisser Durchschnittsstandpunkt, welchen Voltaire vertritt, ohne denselben nach irgend einer Seite hin besonders zu vertiefen: die doppelte Reaktion jenes „bon-sens“, der in ihm seinen klassischen Vertreter gefunden hat, gegen die Extravaganzen der mystischen Ethik, wie sie die Ausläufer des Cartesianismus zu Tage gefördert hatten, und gegen die volle logische Entschiedenheit des Naturalismus. Und nur da, wo er die allgemeine menschliche Sittlichkeit gegen Ausschreitungen der Intoleranz und die Würde der menschlichen Persönlichkeit gegen eine barbarische Rechtsübung in Schutz nehmen muß, erhebt er sich zu einem gewaltigen Pathos, welches seine Wirkung auf die Zeitgenossen nie verfehlt hat.

Im übrigen läßt sich diese Mittelstellung Voltaires gerade an seiner Würdigung des religiösen Elements im Verhältnis zum Sittlichen deutlich beobachten. Derselbe Mann, der die skeptischen Zweifel Bayles in den herbsten Spott und die beißendste Satire verwandelte, dessen Schriften ein unerschöpfliches Arsenal von Waffen gegen Aberglauben, Intoleranz und Fanatismus sind, hat niemals in jene absolute Verwerfung der Religion mit eingestimmt, welche bei seinen Zeitgenossen an der Tagesordnung war. Sehr im Gegensatz zu den eigentlich Radikalen hat Voltaire nicht nur stets am Gottesbegriff festgehalten, sondern auch ausdrücklich erklärt,[37] der Atheismus könne der Moral keinerlei Nutzen, wohl aber viel Schaden bringen, und sei fast ebenso gefährlich, wie der Fanatismus.

Die entschiedene Wendung zum reinen Naturalismus, welche die französische Aufklärung nahm, hat Voltaire mit einer ge-

wissen praktischen Beunruhigung verfolgt und ihr seinerseits entgegenzuarbeiten versucht. Kaum war das „Système de la Nature“ erschienen, welches den Atheismus zuerst offen, ohne Rückhalt und Verbrämung, als einzige wissenschaftlich haltbare Weltanschauung verkündete und den Gottesbegriff in jeder Form aus dem menschlichen Denken zu eliminieren suchte, so setzte sich Voltaire nieder und schrieb eine Rettung des Deismus, welche später unter dem Schlagwort „Dieu“ eine Stelle in seinem „Dictionnaire Philosophique“ erhielt. Mehr noch als theoretische oder spekulative Bedürfnisse waren praktische Erwägungen für Voltaire bestimmend. An die Möglichkeit einer Gesellschaft ohne Gott vermochte er nicht zu glauben. Bayles Atheistenstaat war ihm eine reine Chimäre. Bei Diskussionen über derartige heikle Gegenstände schickte er die Dienerschaft hinaus und verriegelte die Türe. „Wollt ihr, daß mir mein Lakai heute nacht den Hals abschneidet?“ Er war theoretisch von der Existenz Gottes überzeugt; noch mehr aber von der Nützlichkeit und Notwendigkeit der Gottesvorstellung: „Gäbe es keinen Gott, so müßte man ihn erfinden.“ Der Glaube an einen Gott, der das Gute belohnt und das Böse straft, sei eine der Menschheit höchst nützliche, ja unentbehrliche Ueberzeugung. Man dürfe sie daher in keiner Weise erschüttern oder auch nur problematisch machen. Und obwohl er gegen den persönlichen Gott der positiven Religion und insbesondere auch gegen den Vorsehungsbegriff die stärksten Bedenken hat; obwohl er erklärt, Gott wirke nach allgemeinen Gesetzen und nicht nach besonderen Absichten: so bringt die sozialpädagogische Notwendigkeit des Gottesglaubens für Voltaire doch alle persönlichen Zweifelsmomente zum Schweigen. Es gibt eine ewige Vorsehung; aber wir dürfen es nicht wagen, zu erschließen, was die Mittel und Wirkungen ihrer Barmherzigkeit und Gerechtigkeit sind. Wir wissen nicht, wie Gott straft und verzeiht und wie er überhaupt handelt; aber wir wissen, daß Gott handelt und daß er gerecht ist.

Auch von den Zweifeln des Theodizeeproblems und den pessimistischen Stimmungen, zu welchen Voltaires kritisch-vorurteilslose Betrachtung der Vorgänge der Natur und der Geschichte naturgemäß führte, bleibt die Ueberzeugung von Gottes

Existenz und Intelligenz unangetastet. Er gibt zu, daß die harte Tatsache des moralischen und physischen Uebels eine Hauptstütze für Skeptiker und Atheisten bilde; aber da Gottes Existenz anderweitig sicher verbürgt sei, so könne das Uebel nicht hindern, daß wir an ihn glauben. Sollte Gott etwa darum nicht existieren, weil wir uns nicht erklären können, warum wir leiden? Lieber gibt Voltaire Gottes Allmacht preis, als seine Existenz. Wir haben nicht die Stirne zu sagen: alles ist gut; wir sagen nur: alles ist so wenig schlecht als es eben möglich ist.[38]

2. Rousseau

Noch entschiedener als Voltaire hat sich Rousseau[39] gegen die von Helvetius vorgetragene Anschauung ausgesprochen. Wir besitzen von ihm eine ziemlich ausführliche Kritik[40] derselben, und überdies hat die Abneigung gegen Helvetius einige der wärmsten Stellen in dem „Glaubensbekenntnis des Savoyischen Vikars“ in die Feder diktiert. Seine eigenen Ansichten über ethische Fragen sind in allen seinen Schriften[41] zerstreut. Zu einer eigentlichen Theorie ist es bei ihm nicht gekommen, und es ist schwer genug, aus dem glänzenden, rhetorischen Schwunge seiner Darstellung die Grundzüge einer solchen herauszuheben.[42]

Der leitende Gedanke ist bei Rousseau die ursprüngliche Vortrefflichkeit und Güte der menschlichen Natur. Aber mit diesem Gedanken der ursprünglichen Güte der Menschennatur kontrastiert die Zeichnung der sozialen Geschichte und der entwickelten, zivilisierten Gesellschaft, welche Rousseau in seinem „Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes“ entwirft, auf das seltsamste. Man versteht leicht die Wirkung dieser Schrift als einer furchtbaren Anklage gegen eine Gesellschaft, wie es die des Ancien Régime war, welche von künstlichen Scheidewänden zwischen den einzelnen Klassen, von Privilegien und Sonderrechten, von rücksichtsloser Ausbeutung der Schwachen durch die Starken strotzte. Aber man versteht nicht, wie diese Schilderung mit der Ueberzeugung von einer angeborenen Güte der Menschennatur zusammen be-

stehen kann. Wenn die Entwicklung des gesellschaftlichen Lebens wirklich diesen Verlauf genommen und zu solchen Ergebnissen geführt hat, so läßt sich von den Tatsachen aus sicherlich die Theorie vom universellen Egoismus und seinen mannigfachen Verkleidungen leichter begründen als die Theorie von der angeborenen Güte der Menschennatur. Geradeso wie die Theorie von der angeborenen Vernunft, aus welcher die reine, von allem Wahn und Aberglauben freie Naturreligion hervorgegangen sein sollte, ist diese Theorie bezeichnend für den ganz unhistorischen Sinn jener Zeit — eine Verwechslung des Anfangs mit dem Ziel. Wie die Religionsgeschichte nach dieser Auffassung eine ununterbrochene Verzerrung der ursprünglichen Reinheit und Klarheit durch Aberglauben und Priestertrug sein sollte, so die ganze politisch-soziale Entwicklung eine beständige Vergewaltigung der ursprünglichen Güte der Menschennatur, eine unbegreifliche Störung des köstlichen Naturzustandes, in dem Einfachheit, Sittenreinheit, Friede und Behagen herrschten und der ewig hätte bleiben sollen. Rousseaus tiefes Gefühl von der Unhaltbarkeit der französischen Zustände wird zu einem Veto gegen alle Entwicklung überhaupt.

Es wäre unrecht, in diesen Gedanken nur Paradoxien zu sehen, welche die unhistorische, ja geschichtsfeindliche Auffassung des 18. Jahrhunderts auf ihrem Höhepunkte zeigen, und darüber zu verkennen, daß man es hier nicht bloß mit effektvollen Kontrasten gegen die bestehende Wirklichkeit, sondern mit einer starken ethischen Unterströmung zu tun hat, welche die tiefen sittlichen Gebrechen der Kultur des 18. Jahrhunderts, insbesondere den Gegensatz zwischen seiner intellektuellen Höhe und seiner sozialen Organisation, scharf und schneidend erkannte. Rousseaus leitender Gedanke in den Schriften über die Wirkungen der Künste und Wissenschaften und über den Ursprung der Ungleichheit ist ein moralischer: er will vergessene Dinge, von denen auch die Kirche zu reden sich entwöhnt hatte, wieder zum Bewußtsein bringen; er will den Blick auf die Tausende und Tausende lenken, an denen die gepriesene Kultur achtlos vorübergeht, die sie zu Boden wirft, ohne ihnen einen Anteil an ihren Segnungen zu gestatten; er will die Frage aufwerfen, ob man denn im Effekt

über das hinausgekommen sei, was viel einfachere Formen der Kultur ihren Angehörigen zu sichern gewußt haben. Es ist das Problem der Kultur, angesehen nicht vom Gipfel der Pyramide, sondern von der Basis aus; geprüft, nicht von einem Mitglied der führenden Geburts-, Geistes- und Geldaristokratie, sondern von einem Kinde des Volkes, das, wie Rousseau, diesen seinen Ursprung nie verleugnet, sondern immer Mißtrauen und Abneigung gegen die „gute Gesellschaft" in der Brust getragen hat. Es ist der erste, weithin durch Europa schallende Ruf jenes Evangeliums der Gleichheit, einer neuen Gesellschaftsordnung, welches im 19. Jahrhundert die Herzen von Millionen ergriff und mit einer Glut, einer hoffnungsfrohen Begeisterung erfüllte, wie sie einst die Verkündigung des alten Christentums in die Menschen gesenkt hatte. Zwanzig Jahre nachdem Rousseau seinen Kriegsruf hatte ertönen lassen, werden die Konsequenzen seiner kühnen Improvisationen von Mably mit einer unerbittlichen Logik gezogen, von der Rousseau weit entfernt war, und nicht nur die politische Gleichheit des „Contrat Social", sondern die volle ökonomische Gleichheit des Kommunismus gefordert.[43]

Und so muß man sagen: Rousseau, der nicht an den Fortschritt glaubte, oder vielmehr den Fortschritt nur in einem Zurückgehen der Menschheit auf frühere, infolge mangelnder Voraussicht und unglücklicher Zufälle verlassene Stufen der Kultur erblicken wollte, hat diesen Fortschritt, einfach indem er das Gewissen der Zeit gegen das Bestehende schärfte, tatsächlich mächtig gefördert.

Aus diesen kritischen Anschauungen über den Wert der neueren Kultur die ethischen Konsequenzen für das praktische Verhalten des Einzelnen und für die sittliche Erziehung abzuleiten, ist Rousseau außer stande gewesen. Die ethische Seite ist in seinem berühmten pädagogischen Roman „Emile" stark verkürzt.[44] Nicht ganz ohne Grund hat man ihm vorgeworfen, daß die Sittlichkeit seines Musterzöglings auf ein Haar jener von ihm so verpönten Moralität des wohlverstandenen oder vielmehr wohlgeleiteten Interesses gleiche, welche er bei Helvetius so entschieden bekämpft hat; daß er ohne ein lebendiges Gefühl für den großen Zusammenhang der Mensch-

heit und die ungeheure Bedeutung des Rechtsprinzips allzu sehr in dem engen Kreise seiner persönlichen Gefühle eingeschlossen bleibe. Der Glaube an die natürliche Güte der menschlichen Natur, die Förderung des Mitleids, werden offenbar von Rousseau für ausreichend erachtet. Und das übrige müssen die religiösen Triebfedern leisten, von denen sogleich zu sprechen sein wird. Man sieht, in diesem Punkte ist auch dieser kühne Kritiker durchaus Kind seiner Zeit gewesen. Erst der französische Positivismus des 19. Jahrhunderts hat diese Lücke mit echtem Stoff, mit seiner Religion der Menschheit, zu füllen vermocht.

Noch stärker als bei Voltaire klingt bei Rousseau die religiöse Note. Stärker und in weicheren Tönen. Bei Voltaire war der Gottesgedanke kein Herzensbedürfnis. Er konnte theoretisch nicht gut auskommen ohne die „force suprême", und er konnte sich vor allem das praktische Leben, die Ergänzung der staatlichen Gerichtsbarkeit, die Bändigung der Massen, nicht vorstellen ohne den „Dieu vengeur". Persönlich hatte er kein Verhältnis zu ihm. Ja vielleicht darf man von dem Verfasser des Gedichtes über das Erdbeben von Lissabon und des „Candide" sagen, daß er die Gottheit, an deren Existenz er nicht gezweifelt hat, etwas unter dem Niveau des landläufigen Optimismus oder über den Begriffen der Zeit fand. Ganz anders Rousseau. Es ist sehr charakteristisch und wirft ein grelles Licht auf seine ganze Anschauungsweise, daß er gar nicht begreift, wie Voltaire, selbst in äußerst behaglicher Lage, sich durch ein viele Hunderte von Meilen entferntes Unglück, das ihn selbst in keiner Weise betraf, zu so furchtbaren Zweifeln fortreißen lassen konnte.[45] Merkwürdigerweise hat derselbe Mann, der das Produkt der historischen Entwicklung der Menschheit, die Gesellschaft und den Staat, nicht schlecht genug schildern konnte, und in diesen Lebensformen nur die Ausartung und Verderbnis der menschlichen Natur erblickte, immer an dem Optimismus als Weltanschauung, an der Theorie von der gegenwärtigen Welt als der besten möglichen festgehalten, welche ihm wie unzähligen anderen jener Zeit, durch Popes „Essay on Man" und Leibniz' Theodizee vertraut geworden war. Die Dialektik, welche er bei dieser Ge-

legenheit Voltaire gegenüberstellt, ist herzlich schwach und dreht sich im Kreise. Für ihn selbst liegt das Schwergewicht keineswegs auf der logischen Evidenz. Durch sie sind diese Fragen unlösbar. Er erkennt an, daß sich den Wahrscheinlichkeiten des Theisten ebensogute Wahrscheinlichkeiten des Atheisten gegenüberstellen lassen: es handle sich hier um Dinge, die jenseits unserer Erkenntnis liegen. Darum sei der eigentliche Grund des Glaubens wie des Unglaubens ein ganz anderer, ein rein persönlicher, gefühlsmäßiger. „Ich glaube so fest an Gott, wie an irgend eine bewiesene Wahrheit, weil Glaube und Unglaube Dinge sind, die schlechterdings nicht von mir abhängen.“ Hier bricht vielleicht zuerst jene dem 18. Jahrhundert in seinen meisten Vertretern noch unfaßbare Erkenntnis durch, daß in solchen Fragen der logische Verstand nicht die letzte Instanz sei; jene Erkenntnis, welche in der Folge Fichte in dem klassischen Satze formulierte: „Was für eine Philosophie man wählt, hängt davon ab, was für ein Mensch man ist.“ Von diesem Gesichtspunkt aus muß man auch die Stelle des „Emile“ betrachten, an welcher Rousseau seine religiösen Ueberzeugungen in größerem Zusammenhang ausgesprochen hat: Das Glaubensbekenntnis des Savoyischen Vikars. Es ist der begeisterte Ausdruck für eine gefühlsmäßige Ergriffenheit durch den Anblick der Welt in ihrer Schönheit und ihrem zweckmäßigen Zusammenhang, welche es immer wieder und wieder ablehnt, begreifen oder verstehen zu wollen oder sich zu einer Theorie zu verdichten.[46]

Kein größerer Abstand ist denkbar, als ihn der Vergleich dieser Rhapsodie mit Humes „Dialogen über die natürliche Religion“ ergibt, die mit unbeschreiblicher Gelassenheit, mit eisiger Ruhe, als ob es sich um die Lösung einer Schachaufgabe handelte, alles Für und Wider erörtern, jede mögliche Theorie bis in ihre letzten Verzweigungen zerfasern, um schließlich den Leser in einer Wolke von Zweifel und Ungewißheit zurückzulassen; oder der Vergleich mit dem zweiten Teil des „Système de la Nature“, welches den Gottesbegriff theoretisch als eine haltlose Fiktion, eine unnütze Verdopplung dessen, was in der Natur gegeben ist, praktisch als eine Quelle der furchtbarsten Leiden für die Menschheit zu erweisen sucht. Man versteht aber

auch die große Macht, welche Rousseau auf empfängliche Gemüter ausübte, die, von Zweifeln geängstigt, von Beweisen nicht befriedigt, nach einem Halt für ihre transzendenten Bedürfnisse suchten in einer Welt, die unter den Händen der Wissenschaft mehr und mehr ein seelenloser Mechanismus wurde. Für sie fand Rousseau die Zauberformel, die sichere, vom Verstand unangreifbare Zufluchtsstätte, in seine „réligion du coeur", jener Gefühlsreligion, welche schon Shaftesbury verkündet hatte und die nun von Rousseau in neuen litterarischen Formen als ein hohes Lied von dem Atem der Schönheit und Liebe, der durch die Welt geht, begeistert gesungen wurde.

Durch diese metaphysisch-religiöse Grundstimmung seines Naturalismus erklärt sich bei Rousseau gerade so wie bei Shaftesbury der außerordentliche Eindruck, den er auf die deutsche Aufklärung hervorbrachte — ein Eindruck, der sich bis tief in Kant hinein, die Kritik der reinen und die Kritik der praktischen Vernunft mit eingeschlossen — verfolgen läßt. Er ist der Vater jener Gefühlsreligion, die dann durch Kant und Schleiermacher selbst wieder theoretisch begründet und in den Zusammenhang allgemeinerer Anschauungen eingefügt wurde. Es gemahnt direkt an die eigentümliche Stellung, in welche Kant und Schleiermacher das Religiöse zum Ethischen setzten, wenn man folgende Stelle des „Glaubensbekenntnisses" liest. „Ich durchdringe alle meine Kräfte mit dem Gedanken an Gott; ich schmelze bei der Betrachtung seiner Güte und preise seine Gaben; aber ich bete nicht zu ihm. Um was sollte ich ihn bitten? Daß er mir zuliebe den Lauf der Natur ändere und Wunder wirke? Kann ich solches wünschen, der ich doch die von der höchsten Weisheit geschaffene Ordnung lieben und verehren muß? Um die Fähigkeit, recht zu handeln? Weshalb um etwas bitten, was ich schon besitze? Gott hat mir ein Gewissen gegeben, um das Gute zu lieben; Vernunft, um es zu erkennen; Freiheit, um es zu wählen. Handle ich schlecht, so habe ich keine Entschuldigung; ich tue nach meinem Willen. Gott bitten, daß er meinen Willen ändere, heißt gerade das von ihm verlangen, was er von mir heischt; heißt wünschen, nicht mehr Mensch zu sein; heißt sich auf-

lehnen gegen das, was ist und die Ordnung des Universums stören."

Ob dies eine Form des Glaubens ist, welche wirkliche religiöse Bedürfnisse zu befriedigen, die menschliche Schwachheit zu trösten und aufzurichten vermag, ist hier nicht zu untersuchen. Von dem, was der Religion durch so viele Jahrhunderte menschlicher Entwicklung hindurch ihren heißen Lebensatem und ihre Gewalt über die Gemüter gegeben hat, ist es sicherlich weit entfernt. Aber es war immerhin ein Gegenwicht gegen eine radikale Negation und gegen eine rein theoretische Behandlung der Religion und reichte, nachdem die Selbstgenugsamkeit des Sittlichen einmal feststand, bei stärkeren Gemütern aus, um dem praktischen Leben wenigstens den allgemeinen Hintergrund eines religiösen Gefühlslebens zu geben. Die Aehnlichkeit mit den Grundpositionen der deutschen Aufklärung, die auch bei Kant noch so fühlbar nachwirken, wird vollendet, wenn man bedenkt, daß auch Unsterblichkeit und Freiheit zu den unentbehrlichen Bestandteilen der Rousseauschen Religion gehören.

Der Freiheitsbegriff, den das „Glaubensbekenntnis" vorträgt, ist der vagste, den nie ein Determinist geleugnet hat, weil er alles zugibt, was ein Determinist, ein Spinozist, behaupten kann und es nur anders benennt: Frei bin ich, weil mein Wille durch sich selber tätig ist; wenn ich das wirklich tue, was ich habe tun wollen; auch weil das Wollen von der Vernunft und dem Urteil, diesen freitätigen Kräften, abhängig ist. Aber neben dieser Freiheit des Willens, die sich in einem energischen Selbstgefühl reflektiert, ist der Körper von äußeren Eindrücken abhängig und bei Versuchungen kann ihnen sogar der Geist unterliegen.

Die Unsterblichkeit bedeutet Fortsetzung der natürlichen sittlichen Entwicklung in der Kontemplation Gottes und rückblickender Selbstbeschauung; vergnüglich für den mit Grund Selbstzufriedenen, bitter für den Ungerechten — aber immer Entwicklung: so daß auch die Hölle nicht in positiven, sondern in natürlich seelischen, und nicht in ewigen, sondern zeitlichen, mit dem Aufhören der Verderbnis auch ihr Ende erreichenden Strafen besteht.[47]

Im Freiheitsbegriff einem Lessing und seinem klar durchdachten Determinismus gegenüber völlig verschwommen, berührt sich Rousseau in seinen Ideen über die ethische Bedeutung der Unsterblichkeit aufs engste mit dem Haupt der deutschen Aufklärung (S. unten Kap. XV) und wir haben keinen Grund, auch hier an direktem Einflusse zu zweifeln.

Es hängt mit der allgemeinen Stellung Rousseaus zu den religiösen Problemen zusammen, daß sein Verhältnis auch zur christlichen Theologie ein ganz anderes ist als bei den übrigen Aufklärern. Zwar dem eigentlichen Dogma steht auch er abwehrend gegenüber. Das Wesentliche des Glaubens liegt ihm in dem, was den moralischen Menschen befriedigt; die Offenbarung mag er nur annehmen, insofern er Gottes Geist darin erkennt.

Wie die ganze Zeit, nimmt auch er die Partei der natürlichen Religion gegen die übernatürliche. Wo Offenbarung oder Vernunft einander gegenüberstehen, ist unbedenklich für die letztere zu entscheiden: in der Vernunft haben wir ja das ewige Selbstzeugnis Gottes; in der Offenbarung bei der schweren Erweislichkeit dessen, was sich als solche gibt, und bei der großen Zahl der Vermittler, nur Menschenwerk. Aber trotzdem spricht bei ihm wie bei Locke die Schrift für sich selbst. Er nennt die Bibel „ein göttliches Buch“, das einzig notwendige für den Christen und das nützlichste für jeden Menschen. „Nie hat die Tugend eine so süße Sprache gesprochen; nie hat die tiefste Weisheit mit soviel Kraft und Einfachheit sich ausgedrückt.“ Und indem er Jesus mit Sokrates vergleicht, läßt er den Vergleich durchaus zu Ungunsten des griechischen Weisen ausfallen — für das 18. Jahrhundert, das in Sokrates den gesinnungsverwandten Aufklärer und in dem Nazarener den Schwärmer und Sektierer sah, höchst bemerkenswert. Sokrates, sagt er, hat wohl eine Moral erfunden; aber schon vor ihm und ohne ihn tat man nach seiner Moral. Aber wo hatte Jesus die erhabene und reine Moral herzunehmen, für die er allein Vorschrift und Beispiel gegeben hat? Und Leben und Tod des Sokrates sind nur die eines Weisen — Jesu, die eines Gottes!

Trotz seiner Begründung des Religiösen auf das Gefühl ist

Rousseau weit davon entfernt gewesen, die Religion etwa als reine Privatsache anzusehen. Die Abneigung gegen den Atheismus und der Glaube an die gemeinschaftsbildende Kraft der Religion sind bei ihm so stark, daß er nicht darauf verzichten will, wenigstens die natürliche Religion auch zu einem politischen Instrument zu machen. Die Glaubensfreiheit, welche er postuliert, empfängt dadurch starke Einschränkung. Zwar die Details religiöser Meinungen, theologische Subtilitäten, gehen den Staat nichts an. Aber ob sich jemand zu den Fundamentalartikeln der natürlichen Religion: Gott, Unsterblichkeit, Freiheit und Pflicht, Heiligkeit des Gesellschaftsvertrages, bekenne — das zu wissen ist für den Staat nicht gleichgültig.[48] Ja der „Contrat Social" hat sogar den furchtbaren Satz: „Wenn jemand, der vorgegeben hat, er glaube diese Wahrheiten, sich so beträgt, als erkenne er sie nicht an — so werde er mit dem Tode bestraft." Man sieht, wie recht Hume und Helvetius haben. Sobald die Religion mehr enthält als Moral, wird sie auch schon gefährlich. Ihr Wesen bleibt immer dasselbe: die Naturreligion des frommen Gefühls ist so intolerant wie die Offenbarungsreligion, in deren Namen Calvin den Servet und die römische Inquisition Giordano Bruno verbrennen ließ.

3. Die Enzyklopädisten

Die Opposition Rousseaus gegen Helvetius beruhte auf einer radikal verschiedenen Anschauung von der Natur und vom Menschen. Die Kritik, welche Friedrich der Große in verschiedenen seiner Briefe[49] gegen Helvetius richtet, bezieht sich mehr auf den allgemeinen litterarischen Wert des Buches, als auf dessen ethische Grundanschauung; denn wie sehr der König mit dieser übereinstimmte, beweist sein durch die Lektüre des Buches „De l'Esprit" angeregter „Essai sur l'amour-propre" fast mit jeder Zeile.[50] Er tadelt Larochefoucauld, seine Entdeckung der Selbstliebe als universellen Prinzips unserer Handlungen nur in satirischem Sinne verwendet zu haben, während doch in der richtigen Leitung des Egoismus das wahre Geheimnis aller richtigen Staats- und Erziehungskunst liege.

Auch im „Antimachiavelli“ [51] nennt er die Selbstliebe das Prinzip unserer Sittlichkeit und folglich der universellen Glückseligkeit; und wenn eine andere Stelle [52] nach energischer Hervorhebung der Nützlichkeit der Tugend Uneigennützigkeit und Selbstaufopferung als den Gipfel der Sittlichkeit bezeichnet, so ist hier der praktisch-pädagogische Zweck zu durchsichtig, als daß dieselbe als Gegenbeweis geltend gemacht werden könnte. Man denke, wie wenig Helvetius durch solche vorgebliche Selbstaufopferung irre gemacht worden war, deren Vorkommen er keineswegs leugnete — vorausgesetzt, daß man den Begriff des Opfers relativ fasse und die auch hier freilich in seltsamer Umbiegung wirksamen Hebel der Selbstbefriedigung nicht vergesse.

D'Alembert äußert, als Friedrichs Abhandlung bekannt wurde, in einem Briefe [53] an den König gewisse Zweifel, ob das Prinzip des Egoismus wohl ausreiche, um bei dem Armen und Ungebildeten eine andere Sittlichkeit zu erklären oder möglich zu machen, als die bloße Furcht vor dem Gesetze. In seinen gleichzeitig mit dem Buche des Helvetius erschienenen „Éléments de philosophie“ erklärt er die Sittlichkeit für umso reiner, je mehr allgemeine Menschenliebe vorhanden sei und bezeichnet es, echt im Sinne seines Jahrhunderts, als obersten sittlichen Grundsatz, die Familie über das eigene Selbst, das Vaterland über die Familie und die Menschheit über alles zu stellen. Aber um nicht mißverstanden zu werden, fügt er sogleich eine Beschränkung zu Gunsten des Egoismus, als theoretischen Prinzips bei. Fast mit denselben Worten wie Helvetius erklärt er, daß kein natürliches und bürgerliches Gesetz uns verpflichten könne, andere mehr zu lieben als uns selbst; daß es einen Heroismus in diesem absurden Sinne nicht geben könne, und in der Tat aufgeklärte Selbstliebe die wahre Quelle aller Opfer sei. [54] Eine systematische Ableitung der sittlichen Ideen hat übrigens auch D'Alembert nirgends versucht.

Viel stärker tritt der Gegensatz gegen Helvetius bei Diderot [55] hervor, so nahe derselbe auch dem Verfasser stand.

Ueber das erste Buch des Helvetius hat Diderot im Jahre 1758 eine Anzeige geschrieben, welche trotz einzelner Aus-

stellungen in einem sehr warmen Tone gehalten ist. Er meint, wenn es auch nicht das Genie zeige, welches der „Esprit des Lois" von Montesquieu oder die „Histoire Naturelle" von Buffon verraten, so müsse es doch zu den großen Büchern des Zeitalters gerechnet werden: es sei ein wuchtiger Keulenschlag gegen Vorurteile aller Art. Viel abweisender hat sich Diderot über das nachgelassene Werk des Helvetius: „De l'Homme" geäußert in einer langen Reihe von Randbemerkungen, welche den Gang der Darstellung Schritt für Schritt begleiten und selbst einen ansehnlichen Band ausmachen.[56] Diese „Widerlegung" ist darum so interessant, weil sie in den Jahren 1773 und 1774 entstanden ist, also zu einer Zeit, in welcher die Wendung Diderots zu einer rein naturalistischen Anschauung längst entschieden war. Trotzdem erscheint ihm gerade der Grundgedanke des Helvetius als durchaus unannehmbar. An zahllosen Stellen kehrt gegen dieselbe Behauptung immer derselbe Einwand wieder: Güte, Selbstlosigkeit, Menschenliebe, Aufopferungsfähigkeit, werden nicht bloß von außen, durch die komplizierte Maschinerie der Erziehung und Gesetzgebung, dem Egoismus aufgezüchtet; sie sind eine Gabe der Natur, nicht an alle vielleicht, aber sicher an Einzelne. Wären sie es nicht, so könnte keine Kunst sie erzeugen. Viel eher zerstören Erziehung und Staat, was von Natur vorhanden, als daß sie etwas schüfen, was die Natur versagt hat. Ist es wahr, daß man den Menschen jede beliebige Meinung, jedes beliebige Verhalten durch das Gesetz aufdrängen kann? Gewiß nicht! Man denke an die Christenverfolgungen! In so und so vielen Fällen ist es mit der Erziehung der Kinder das gleiche. Man schiebt sie mit aller Kraft in eine bestimmte Richtung; und erzielt damit nur einen Bruch in ihrer Natur, oder eine lebhafte Neigung für das Entgegengesetzte. Güte, Selbstlosigkeit, Hingabe, Heroismus erzieht man nicht wie eine technische Fertigkeit: sie werden mit dem Menschen geboren. Mit dem Sprichwort: „Mal d'autrui n'est que songe" darf man nicht das Mitleid aus der Welt wegerklären wollen; es heißt nur soviel als: Fremdes Weh wirkt schwächer als eigenes. Selbst der vollkommen ruchlose und glückliche Despot — ist er mehr als eine Fiktion? Ist er frei von Furcht, frei von Gewissens-

bissen? Und wenn der Unterdrückte und Verfolgte in ihm nicht bloß das Raubtier sieht, sondern einen Rechtsverletzer — sollte die gleiche Idee bei dem Tyrannen fehlen? Besonders aber gegen die Ableitung aller individuellen Unterschiede, der Begabung, des Charakters, gegen die Ableitung aller Werturteile aus der Erziehung, mit einem Worte gegen die Allmacht der Erziehung, welche Helvetius behauptet hatte, wird Diderot nicht müde, in immer neuen Wendungen zu protestieren. Helvetius behauptet, die Selbstliebe sei ein permanentes und unveränderliches Gefühl; Diderot will nur zugeben, daß jeder sich in dem Grade liebe, der ihm möglich sei, daß sie aber vielen Schwankungen und Modifikationen unterliege. Helvetius behauptet, jeder Mensch betrete die Welt entweder ohne jegliche Disposition, oder mit den Dispositionen zu allen möglichen Tugenden und Lastern; Diderot beruft sich gegen ihn auf das übereinstimmende Zeugnis von Eltern und Pädagogen für das frühzeitige Hervortreten bestimmter Charaktereigenschaften, für das ausgesprochene Fehlen anderer; auf die Analogie mit Tieren, besonders mit Hunden, denen systematische Zucht wohl bestimmte Gewohnheiten beibringen kann, ohne doch jemals einem Hühnerhund die Eigenschaften eines Dachses, und beiden die des Fanghundes anzuzüchten. Der Mensch kommt weder gut noch böse zur Welt, wenn man darunter ein bestimmtes Handeln versteht; ebensowenig wie er von Natur verständig oder dumm ist, wenn man bestimmte Leistungen im Auge hat. Er ist von Hause aus nichts; aber er hat bestimmte Eignung für dies und jenes.

Um diese Haltung Diderots gegen das Buch „De l'Homme“ zu verstehen, muß man sich den außerordentlich starken Einfluß gegenwärtig halten, welchen Shaftesbury auf ihn ausgeübt hat. Eine seiner ersten litterarischen Arbeiten war die Uebersetzung von dessen „Essay on Merit and Virtue“ mit Noten unter dem Titel „Principes de Philosophie Morale“; und die „Pensées Philosophiques“ von 1746 führen die Gedanken, welche in den Anmerkungen zu Shaftesbury zum Vorschein gekommen waren, nur weiter aus. Ueber den teleologischen Deismus, über den Begriff eines ordnenden, das Chaos der Natur zur Weltharmonie zusammenstimmenden Künstlers, wel-

chen Diderot hier verkündet und dessen freien Dienst er als natürliche Religion der historischen oder geoffenbarten gegenüberstellt, ist er in der Folge freilich hinausgewachsen; aber der Eindruck, welchen Shaftesburys praktische Weltanschauung, sein Glaube an das Gute in der menschlichen Natur, seine Begeisterung, seine enge Verknüpfung des Ethischen mit dem Aesthetischen, auf Diderots kongeniale Natur gemacht hatte, überdauerte alle Wandlungen seiner metaphysischen Ansichten. Von hier aus muß man nicht nur seine eingehende Prüfung des Buches „De l'Homme" von Helvetius beurteilen, sondern auch den oft sehr lebhaften moralisierenden Ton seiner Schriften, namentlich seiner kritischen Arbeiten über Kunst, der damals so außerordentliches Interesse erweckte, weil er die ästhetische Kritik mit allen großen Fragen der Zeit in Verbindung brachte. Von hier aus muß man aber auch die gelegentlich bei ihm durchbrechenden Aeußerungen einer fast zynischen Anschauung zu verstehen suchen, die keineswegs, wie man vielfach gemeint hat, eine Folge seiner späteren Wendung zum theoretischen Materialismus sind, sondern Ausbrüche einer starken, impetuosen Natur, die sich durch die soziale Konvention und durch die als offizielle Moral anerkannte, in der Praxis tausendfach durchlöcherte asketische Lebensauffassung des Christentums verletzt und gereizt fühlt. Auch Aeußerungen solcher Art ziehen sich durch seine ganze Schriftstellerei hindurch. Schon die Einleitung der „Pensées Philosophiques" hat eine Stelle,[57] welche durchaus an den Protest des Helvetius gegen die Verächter der menschlichen Selbstliebe erinnert. „Man deklamiert gegen die Leidenschaften und erklärt sie für die Ursache alles Unglücks, das der Mensch erduldet: man vergißt darüber ganz, daß sie auch die Quelle aller seiner Freuden sind. Es gilt als ein Angriff wider die Vernunft, wenn man es wagt, ein Wort zu Gunsten ihres Rivalen zu sagen. Und doch ist es nur Leidenschaft, starke Leidenschaft, welche den Menschen zu großen Dingen zu erheben vermag. Mäßigung gibt nur Allerweltsmenschen. Der Tod unserer Leidenschaften ist auch der Tod aller außerordentlichen Leistungen. Jeder Zwang, den wir uns auferlegen, schädigt die Größe und Energie unserer Natur. Der Asket,

der sich dazu bringt, nichts mehr zu verlangen, nichts mehr zu fühlen, nichts mehr zu lieben, würde ein Ungeheuer in dem Maße als sein wahnwitziges Unternehmen gelingt.“ Und viele Jahre später [58] schreibt er an Madame Voland ganz im gleichen Tone: „Ich war stets ein Lobredner der Leidenschaft; sie allein ist es, die mich in Bewegung setzt. Gewiß: sie ist die Quelle furchtbarer Dinge, welche die menschliche Natur beflecken; aber aus ihr fließt auch alles Große, das uns erhaben macht. Der Mensch ohne Leidenschaft lebt und stirbt wie das Tier.“ Auch hier spiegelt die Theorie nichts anderes als das innerste Wesen des Menschen. Diderot war eine Natur voll großmütiger Impulse, voll Wärme des Herzens, voll Gefühl für die sittliche Schönheit; [59] aber auch voll von Schwächen, und wie in seinem Charakter so steht auch in seiner Schriftstellerei Entgegengesetztes nebeneinander: herrliche Seiten voll Schwung und Begeisterung, und manche Stücke, die zu dem Unsaubersten gehören, was eine leichtfertige Zeit hervorgebracht hat.

Zu einer eigentlichen Theorie ist es auch bei ihm niemals gekommen. Wollte man paradox sein, so könnte man sagen, den geschlossensten Ausdruck seiner Meinungen findet man in den Büchern von Helvetius und von Holbach, an welchen gerade die Eigenschaft am meisten kenntlich ist, die Diderot am meisten abgeht: die systematische Gruppierung und Durchführung. Helvetius wie Holbach haben aus Diderotschen Winken und Inspirationen methodische Bücher gemacht; zum Buche „De l'Esprit“ wie zum „Système de la Nature“ hat er einzelne Seiten beigesteuert. Wir haben Grund zu der Annahme, daß, wenigstens was die ethische Anschauung betrifft, das Buch Holbachs ihm sympathischer gewesen ist, in demselben Grade, in welchem Holbach der weichere, wohlwollendere Mensch war und sich mit Diderots eigenem, warmherzigen Wesen inniger berührte.

---

4. Abschnitt

Die Philosophie der Revolution

1. Holbach

Als Abschluß der ganzen Entwicklung, welche mit dem Buche „De l'Esprit" ihren Anfang genommen hatte, erschien im Jahre 1770, acht Jahre vor dem Tode Rousseaus und Voltaires, das „Système de la Nature", die vielverschriene Bibel des französischen Naturalismus — in Wahrheit mehr als dies: die Vereinigung aller destruktiven Stoffe, die bisher gegen das Ancien Régime in Staat und Kirche, Moral und Gesetzgebung angehäuft worden waren, ein unmittelbarer litterarischer Vorläufer der großen Revolution. Der Verfasser barg sich, wie es in dem damaligen Frankreich nicht anders möglich war, hinter einem falschen Namen, dem Namen eines Verstorbenen. Mirabaud, gewesener Sekretär der Akadamie, war auf dem Titel genannt — es war niemand anderer als Dietrich v. Holbach,[60] einer der hervorragendsten Vertreter der allgemeinen naturwissenschaftlichen Bildung seiner Zeit, ein Mann, der es vermochte, obwohl von Geburt ein Deutscher, litterarisch und gesellig alle Fäden der französisch-englischen Aufklärung in seiner Hand zusammenlaufen zu lassen.

Die Anschauung Holbachs ist in allem wesentlichen durch Helvetius bedingt. Sie kommt mit ihm überein in der Annahme einer ursprünglichen sittlichen Indifferenz der menschlichen Anlage, welche sich auf die physische Sensibilität beschränkt; sie läßt wie Helvetius aus den rein subjektiven Gefühlen von Gut und Böse durch Erfahrung und Reflexion, durch Erziehung und Gesetzgebung, sich allmählich jene erweiterte Sensibilität entwickeln, welche das einzelne Ich in einen größeren Zusammenhang versetzt und die Sittlichkeit an Stelle der bloßen Sinnlichkeit treten läßt.[61]

Zugleich enthüllt sich bei der Lektüre des „Système de la Nature" in erschreckender Deutlichkeit der Abbruch, welchen

der Glaube an die alten Mächte, an den Staat des französischen Königtums, erfahren hatte und der riesige Fortschritt des revolutionären Gedankens. Auch Helvetius hatte den Despotismus gelegentlich scharf gebrandmarkt. Aber er glaubte noch an den Staat. Er ist sich dessen bewußt, was der geschichtlichen Erfahrung nach der Staat durch seine Gesetzgebung und die Handhabung derselben zur Begründung sittlicher Normen und sittlicher Gewohnheiten beigetragen hat. Und die Beleuchtung dieses engen Verhältnisses zwischen Sittlichkeit und Gesetzgebung bildet einen wertvollen Bestandteil der Theorie des Helvetius. Dem Wortlaute nach steht Holbach allerdings auf gleichem Boden, indem er ja alles Sittliche von außen an den Menschen gelangen läßt. Aber von dem Staate, dessen Elend, dessen Verworfenheit, dessen soziale Unfähigkeit Holbach mit grellen, freilich nur allzu wahren Farben schildert, unbarmherzig, ohne jede Rücksicht, kann natürlich nichts erwartet werden.[62] Es wird nicht gesagt, aber es klingt durch diese furchtbaren Abschnitte vernehmlich hindurch: Er ist wert zu Grunde zu gehen. Aber woher die Menschen, die lebendigen Kräfte, zu einem Wiederaufbau nehmen? Hier zeigt sich die Schwäche dieser völligen Identifizierung von Moralität und Legalität, von sittlicher Norm und Gesetzgebung. Im Staate glaubte man inmitten einer nur von Selbstsucht bewegten Menschheit den Erzieher zur Sittlichkeit, zur Selbstzucht gefunden zu haben. Aber wie? Wenn Königtum, Staat und Gesetzgebung nichts anderes sind als eine einzige große, mit dem Schimmer des Gottesgnadentums umkleidete Rauborganisation, durch welche einige wenige sich auf Kosten des Volkes mästen? Wenn das, was als Quelle der Sittlichkeit gedacht war, als ihr Verderb, als Feind auftritt, weil es den Menschen zum Tier herabdrückt?

Was hat man zu erwarten? Den allgemeinen Zusammenbruch. Der Urstand der Natur kehrt wieder; die Menschen werden zu Bestien; der Krieg aller gegen alle erhebt sein blutiges Haupt. Die große Revolution in Frankreich, die schreckensvollen Vorgänge im heutigen Rußland, verkünden in monumentaler Bilderschrift, was aus den Völkern wird, wenn der Staat nur korrumpiert statt zu erziehen; wenn er für Einen

und seinen schmarotzenden Anhang da ist, statt für alle. Aber sie verkünden auch noch ein anderes, was jene Männer der vorrevolutionären Zeit nicht mit der gleichen Deutlichkeit gesehen haben: daß es im Menschen andere Kräfte gibt, als den vom Staate in Pacht genommenen Egoismus. Zwar von Holbach muß gesagt werden, daß er dem Eudämonismus eher eine breitere Basis gegeben hat als Helvetius. Daß der letzte Grund aller sittlichen Wertschätzung im Glückseligkeitstrieb oder wie Helvetius gesagt hatte, in der Selbstliebe liege, hat freilich auch Holbach so wenig bestritten, wie es später Bentham oder Feuerbach bestritten haben. Aber von der bei Helvetius ewig wiederkehrenden Paradoxie, eine uninteressierte, uneigennützige Handlung darum eine selbstsüchtige zu nennen, weil auch sie nicht zu stande kommen könnte, wenn sie dem Handelnden keine Befriedigung gewährte, hat sich Holbach freigehalten.

Es ist nicht unmöglich, daß die Kritik, welche Diderot an der These des Helvetius geübt hat, daß auch das Studium Humes und Smiths ihm dabei zur Seite gestanden sind. In Bezug auf das letztere fehlt es an direkten Beweisen. Aber daß Diderot ansehnliche Teile des Werkes inspiriert hat, ja sogar einzelne Seiten verfaßt hat, steht heute außer Zweifel; ja er wurde schon damals geradezu für den Verfasser gehalten. Und Diderots rhetorischen Schwung kann man in gewissen Partien des „Système de la Nature“ wohl erkennen.

Das Sittliche ruht ihm durchaus auf dem Zusammenhang des Individuums mit der Gesellschaft. Sittlich gut ist derjenige, welcher gelernt hat, sein Glück und Interesse in solchem Verhalten zu erblicken, welches andere auf Grund ihrer eigenen Interessen billigen und loben; ist derjenige, welcher sich des Guten und Angenehmen freut, welches er andern durch sein Tun bereitet. Unsere Selbstliebe wird weit genußreicher, wenn wir sie unter denen vervielfältigt sehen, mit welchen uns das Geschick verknüpft hat. Und so erweckt die Ausübung der Sittlichkeit Bedürfnisse, die nur die Sittlichkeit befriedigen kann; so kommt es, daß die Tugend ihr eigener Lohn ist und mit den Segnungen, welche sie andern bereitet, sich selbst bezahlt macht. Und es klingt fast wie eine Antezipation seines

großen Landsmanns Auguste Comte, wenn Holbach sagt: „Jedem Bürger sollte zum Bewußtsein gebracht werden, daß die Gemeinschaft, welcher er angehört, ein Ganzes ist, welches ohne Sittlichkeit weder bestehen noch gedeihen kann; Erfahrung sollte ihn in jedem Augenblick darüber belehren, daß die Wohlfahrt der Einzelnen durchaus von dem Glück und dem Gedeihen des Ganzen bedingt ist“.[63]

Diese Begriffsbestimmungen sind nicht leere abstrakte Schemata, sondern der Abglanz einer lebendigen menschlich anziehenden Persönlichkeit. In dem Bilde des ethischen Menschen zeichnet Holbach sich selbst: menschenfreundlich, großmütig, hilfsbereit, nicht nur gegen seine Freunde, sondern auch gegen Fernerstehende. Ein Mann, der seinen Reichtum wahrhaft als eine soziale Pflicht verstand. Das „Café de l'Europe“, wie man sein gastfreundliches Haus scherzend nannte, wiederholt unter ganz anderen Kulturverhältnissen den Garten Epikurs. Nur scheint es in Paris etwas üppiger zugegangen zu sein.

Gegen einen Vertreter solcher Anschauungen als gegen einen Zerstörer aller Sittlichkeit zu deklamieren, wie oft geschehen, ist vollkommen sinnlos — ausgenommen, man befindet sich auf einem Standpunkte, auf welchem transzendente Stützen als unentbehrlich für die Sittlichkeit angesehen werden. Wer immer sich ethisches Leben ohne Beziehung auf eine Gottheit nicht denken kann, für den ist freilich das Wort „Sittlichkeit“ im Munde eines Mannes wie Holbach ein leerer Klang, beinahe eine Farce. Denn es gibt nicht allzuviele Denker in der Geschichte der Philosophie alter und neuer Zeiten, welche dem Gottesbegriff einen so entschiedenen, man ist versucht zu sagen: leidenschaftlichen Krieg gemacht haben, wie Holbach. Jeder aber, für den das Sittliche seine Wurzeln nicht im Transzendenten hat, muß anerkennen, daß Holbach in dem unaufheblichen Zusammenwirken des eigenen Glückseligkeitstriebes mit dem Glückseligkeitstriebe aller anderen, in dem unlöslichen Zusammenhang des Individuums mit der Gesellschaft, die natürliche Grundlage des Sittlichen richtig gesehen hat. Freilich: diese Grundlage sehen und aus ihr in eindringender psychologischer Analyse die Erscheinungen des sittlichen Lebens, das

Verhältnis zwischen Pflicht und Neigung, zwischen Selbstpflicht und Nächstenpflicht, die Ausbildung der Wertbegriffe, verständlich machen — ist zweierlei. Und es ist keine Frage, daß in Beziehung auf diese Aufgabe Holbach ebensoweit hinter Helvetius zurücksteht, als dieser etwa hinter Männern wie Hume und Smith. Aber seine eigentliche Aufgabe lag auch auf einer anderen Stelle. Nur in einem Punkte hat Holbach, allerdings auch hier den Spuren Humes folgend, eine selbständige, tiefer eindringende und verdienstliche Untersuchung gepflogen: in Bezug auf die Willensfreiheit.

Als allgemeine theoretische und psychologische Anschauung ergibt sich für ihn die Unterordnung der Willensakte unter das Kausalgesetz aus seinem Naturalismus und insbesondere aus der Reduktion des Psychischen auf gewisse Funktionen der organisierten Materie. Holbachs Hauptgesichtspunkt aber ist die Widerlegung derjenigen Gegner des Determinismus, welche von dieser Theorie einen vollständigen Umsturz von Ethik und Strafrecht befürchten.

Mit beißendem Sarkasmus deckt Holbach die theologische Wurzel des Indeterminismus in dem Zusammenhang des christlichen Gedankenkreises und vor allem in den Bedürfnissen der Theodizee auf. Der Mensch muß frei sein, damit er Gott beleidigen kann; damit er selbst die Ursache der Sünde ist und damit all das Böse gerechtfertigt wird, was Gott über den Menschen infolge des Gebrauches jener unglückseligen Freiheit verhängt hat.[64] Aber mögen auch diese theologischen Bedürfnisse die Annahme des Indeterminismus notwendig erscheinen lassen — unsere ethische Wertschätzung und unser richterliches Handeln werden durch die Anerkennung der den Willensakten zu Grunde liegenden Kausalität in keiner Weise alteriert. Wie das Verbrechen ursächlich bedingt, also in einem gegebenen Zusammenhang und bei einem bestimmten Individuum notwendig ist, ein Produkt aus Charakter und Motiven, so auch Edelmut, Pflichttreue und jedes sittliche Tun.

Unsere Entrüstung gegen jenes, unsere freudige Billigung des anderen ist so notwendig, wie die Akte, auf welche sie sich richten. Das Strafgesetz und seine Handhabung ist nichts als eine Schutzvorrichtung der Gesellschaft gegen gewisse

Handlungen und gewisse Charaktere. Es wirkt, geradeso wie Ehre und Schande, gerade darum, weil der Mensch nicht frei ist im Sinne des Indeterminismus, sondern den Gesetzen der Motivation unterworfen. Die Androhung öffentlicher Strafe und die Sicherheit ihrer Vollziehung wirkt als eine Gruppe starker Motive gegen gewisse Neigungen und Handlungen, die vom Gesetzgeber als dem Gemeinwohl schädlich erachtet werden. Und als einen Nachklang des großen und leidenschaftlichen Kampfes, den Voltaire gegen die Barbarei und theologische Verblendung der französischen Kriminaljustiz seinerzeit geführt hatte, und der tiefgreifenden Reformgedanken, welche um dieselbe Zeit in Italien von Beccaria in seinem Buche „Dei Delitti e delle Pene" ausgesprochen worden waren, finden wir bei Holbach einen energischen Protest gegen jede Vergeltungstheorie als Grundlage des Strafrechts.

Gerade von dem Durchbruch einer deterministischen Anschauung erwartet er eine erhebliche Besserung und Milderung des Strafrechts. Wenn der Gedanke an Rache sinnlos wird, weil man die Voraussetzungen der verbrecherischen Tat und damit ihre psychologische Notwendigkeit versteht, so tritt die Bedeutung der sozialen Prävention dafür umsomehr hervor: man wird suchen, die Ursachen aufzuheben, aus denen das Verbrechen hervorgeht und man wird suchen, seine Wiederkehr zu verhindern. Die Strafe mag und muß bleiben; aber ihr eigentlicher Zweck ist nicht die Wirkung auf den Verbrecher, sondern die Wirkung auf die Gesellschaft im allgemeinen als ein Bestandteil der sozialen Motivation.

Eingehend beschäftigt sich das „Système de la Nature" mit dem Verhältnisse der Religion zur Sittlichkeit und mit der Frage nach der Notwendigkeit religiöser Vorstellungen für die Begründung des Sittlichen.[65] Diese Frage bildete, wie die gegenwärtige Darstellung gezeigt hat, einen Angelpunkt der ganzen Diskussion in der neueren Ethik, und die Mehrzahl der Stimmen neigte sich immer entschiedener auf die Seite der vollen Unabhängigkeit des Ethischen vom Religiösen. Aber diese Unabhängigkeit konnte selbst verschiedenen Sinn haben. Bedeutete sie Unabhängigkeit von den dogmatischen Sätzen des christlich-theologischen Systems, Unabhängigkeit

insbesondere von den Lehrbegriffen der einzelnen christlichen Bekenntnisse? Oder bedeutete sie Unabhängigkeit von der Religion überhaupt, vom Gottesbegriffe auch in seiner allgemeinsten, rationalistischen Fassung? Ist ein sittliches Leben ohne Gott, auf rein anthropologischer und sozialer Grundlage denkbar? Der Bejahung auch dieser Frage war man nahe genug gekommen. Bayle hatte bereits ausgesprochen, daß Atheismus nicht notwendig mit Sittenlosigkeit verbunden sei; Hume hatte die Identität der wahren Religion mit der Sittlichkeit proklamiert und eben daraus die Ueberflüssigkeit der Religion gefolgert; Helvetius die ethisch bedenklichen Wirkungen der Religion aufs schärfste hervorgehoben. Aber an den Gottesbegriff selbst war noch nicht gerührt worden. Toland und Shaftesbury hatten gegen das kirchliche System, gegen Aberglaube und Intoleranz, giftige Pfeile geschossen; aber die Religion in den Händen der Priester war ihnen nur ein Blendwerk gewesen, das die wahre Herrlichkeit Gottes, der die Natur mit seinem Leben erfüllte, verbarg. Hume hatte, mit einer gewissen Verleugnung der Prinzipien seiner Erkenntnistheorie, welche einen unbedingten Agnostizismus in Sachen des Transzendenten von ihm verlangten, seine „Dialoge über die natürliche Religion“ geschrieben, die alle erdenklichen Argumente vorführten und dem Theismus mancherlei Zugeständnisse machten; Diderot war schon durch die Rücksicht auf die Enzyklopädie genötigt, nach außen hin einen durch Shaftesbury inspirierten Deismus und nicht den Naturalismus hervortreten zu lassen, zu welchem er in späteren Jahren mehr und mehr gelangt; Giordano Brunos Pantheismus ist von theistischen Anklängen nicht frei; und selbst Spinoza, der große Häresiarch des 17. und 18. Jahrhunderts, hatte seinem Naturalismus eine durchaus pantheistische Färbung gegeben und bei aller Gleichsetzung der beiden Begriffe Gott und Natur in den späteren Büchern seiner Ethik den Gottesbegriff entschieden bevorzugt.

Das „Système de la Nature“ sucht mit rücksichtsloser Kühnheit die Assoziationsbahn völlig abzuschneiden, welche im Denken der Menschheit die Vorstellungen Welt und Gott verknüpft. Es verkündet zum ersten Mal eine rein mechanistische

Weltanschauung, nicht nur ohne jede theologische Verbrämung, ohne jede doppelte Buchhaltung, sondern es führt eine eingehende, gründliche, keinen Einwand unberücksichtigt lassende Polemik gegen die wissenschaftliche Notwendigkeit, die logische Möglichkeit, die ethische Brauchbarkeit des Gottesbegriffes. Wie immer man sich zu seinen Argumentationen stellen mag — es ist in seiner Weise eines der klassischen Bücher der Philosophie. Den zahllosen Schriften, in denen seit dem Anbruch des Zeitalters der neueren Philosophie ein rationalisierter Gottesbegriff vorgetragen und begründet worden war, stellt es ein unbedingtes und entschiedenes Nein gegenüber — ein Nein, welches in seiner sorgfältig durchgearbeiteten Begründung jedenfalls so viel dartut, daß alle Beweise für das Dasein Gottes nur für diejenigen irgend eine Ueberzeugungskraft haben, welche die Ueberzeugung schon mitbringen oder zu gewinnen wünschen. Hier lebt der alte Kampfesgeist der epikureischen Schule des Altertums wieder auf — jener Geist, der in der Philosophie das Gegengift gegen die Religion in allen ihren Formen gesehen hatte und in der Religion die Feindin der menschlichen Gemütsruhe und des Friedens; jener Geist, um dessen willen die Schule vom Fluch der kirchlichen Jahrhunderte bedeckt worden war und den alle neueren Vertreter des Epikureismus von Laurentius Valla bis auf Gassendi und Hobbes mit Schleiern verhüllen mußten, bis er endlich am Schlusse des Aufklärungszeitalters kühn sein Haupt erheben durfte. Das 19. Jahrhundert hat dann in Feuerbach die positive Ergänzung zu Holbachs reiner Negation gegeben, und den Gottesbegriff, in dem jener nur einen schädlichen und fast unbegreiflichen Auswuchs und nicht ein gesetzmäßiges Produkt des willenpsychologischen Mechanismus gesehen hatte, auf seine in der Natur des Menschen und seiner Geistesentwicklung gelegenen Ursachen zurückgeführt. Hier erst wird, wie Morley treffend bemerkt hat, der sonderbare Widerspruch aufgehoben, der darin liegt, daß ein System, welches außer der Natur und ihrer Gesetzmäßigkeit nichts Wirkliches anerkennt, eine so ungeheure und der Menschheit so teure Masse von Gedanken und Gefühlen, wie sie die religiösen Systeme darstellen, einfach als unbegreiflichen Aberwitz beiseite schiebt,

ohne zu bemerken, daß die Natur an der Finsternis von gestern genau ebenso schuldig ist, wie an der Aufklärung von heute; daß sie an allem in der Menschheit umlaufenden Aberglauben ebenso beteiligt ist, wie an den erhabensten Aussprüchen der Vernunft.[66]

Vieles an den Angriffen der französischen Aufklärer gegen die Religion erscheint heute auch demjenigen, welcher der Religion und Theologie kühl oder ablehnend gegenübersteht, roh, plump, geschmacklos und übertrieben. Sie sind darum nicht so unhistorisch, wie oft behauptet worden ist. Auch der Ton, in welchem die Humanisten und Luther vom Papsttum und dem römischen Antichristen gesprochen haben, schlägt oft beleidigend genug an unser Ohr. Man darf eben nicht vergessen, daß Christentum und Kirche nicht zu allen Zeiten das gleiche gewesen sind. Die gleiche Form birgt in verschiedenen Jahrhunderten verschiedenen Gehalt. Der Ton der altprotestantischen, der aufklärerischen Polemik ist nur ein Reflex dessen, was Gegenstand derselben war — ein Kirchentum, das, aller geistigen und sittlichen Kräfte bar, seine ungeheuren Machtmittel nur im Dienste der eigennützigsten Interessen ausnützte, und ohne eigenen Glauben seine Lehren mit Hilfe der weltlichen Macht den Völkern aufzwang, um jeden Widerstand und jede geistige Befreiung im Keime zu ersticken.

Vieles von dem, was das „Système de la Nature“ und der „Christianisme Dévoilé“ in ihrer Polemik gegen das kirchlich-politische System des Katholizismus vorbringen, ist vortrefflich beobachtet. Es enthält ein historisches Gemälde der Wirkungen dieses Systems, welches auch heute noch wahr ist, und dem man nur den einen Vorwurf machen kann, daß es unvollständig ist, weil es nur die Nachteile des Systems ins Licht setzt, während es von den Vorzügen schweigt. Aber wo waren die Segnungen des mittelalterlichen Katholizismus in der französischen Kirche des 18. Jahrhunderts? Verschwunden. Ins Gegenteil verkehrt. Holbach ist nicht ungerecht. Er schildert, was er sieht; er bekämpft, was ihn und die Nation zu Boden drückt.

Freilich richtet sich die Polemik Holbachs nicht bloß gegen das offizielle, verweltlichte, mit Pfründen großgefütterte, mit

dem Hof unlöslich verknüpfte Christentum des 18. Jahrhunderts, sondern auch gegen das naive, neutestamentliche. Aber auch darin müssen wir einen bedeutsamen Schritt der Entwicklung anerkennen. Der Standpunkt, den Locke eingenommen hatte, da er das Neue Testament als einen unübertrefflichen, vollkommenen, auch für die Bedürfnisse der Gegenwart vollkommen zureichenden Kodex der Moral pries; der Standpunkt, den so viele andere Aufklärer einnahmen, als sie Christentum und allgemein-menschliche Moral ohne weiteres einander gleichsetzten; — der Standpunkt, auf dem wir insbesondere auch Rousseau finden, wenn er in seinem berühmten Sendschreiben an den Erzbischof von Paris erklärt, er sei ein Christ, ein Christ im Sinne Christi, wenn schon nicht seiner Priester, der nichts weiter fordere als Gott über alles zu lieben und den Nächsten wie sich selbst: dieser Standpunkt kann selbst kein definitiver sein. Er läßt sich nur festhalten, solange der Wunsch, das Christentum in irgend einer Form zu behaupten, stärker ist als der rein historische Sinn. Er läßt sich nur festhalten, wenn man aus dem historischen Christentum mit mehr oder weniger Willkür alles dasjenige ausscheidet, was zu den eigenen Ueberzeugungen nicht paßt und dieses gereinigte, das heißt bestimmten Zeitbedürfnissen oder bestimmten ethischen Grundsätzen angepaßte Christentum als das eigentliche, als das echte, als das ursprüngliche Christentum proklamiert. Gegen dieses oft genug im besten Glauben geübte Verfahren hat Holbach, und vor ihm schon da und dort Diderot, namentlich in seinen Briefen, auf das entschiedenste protestiert. Er deutet die neutestamentliche Ethik nicht im Sinne jener Abschwächung, welche sie schon durch die altprotestantische Ethik erfahren hatte, sondern in dem Sinne, wie die ersten christlichen Jahrhunderte sie aufgefaßt und praktisch zu verwirklichen gesucht hatten: als eine asketische, transzendente, der Welt und dem Leben abgewandte. „Laßt alle Menschen dem christlichen Ideal der Heiligkeit nachleben — was wird aus der Gesellschaft, aus dem Staate, aus der Kultur? Auflösung, Rückgang, Entfremdung des Menschen von seinen natürlichen Aufgaben sind die unvermeidlichen Folgen. Trifft man in christlichen Staaten kraftvolle Tätig-

keit, wissenschaftliches Streben, sozialen Zusammenhalt, so sieht man daraus nur, wie viel stärker die Natur ist als ein falsches System, und wie sie die Menschen mit Gewalt zur Vernunft und zur Arbeit zurückführt."

Nicht das Fehlen des Religiösen wird man vom Standpunkte einer wissenschaftlichen Weltbetrachtung aus den Führern der englischen und französischen Aufklärung zum Vorwurf machen, sondern einen gewissen Mangel tieferer Perspektive für das sittliche Leben des Individuums. Durch das Christentum hatte der Mensch gelernt, sein Tun in einem gewissen Weltzusammenhang zu betrachten. Und wie wunderlich dieser Gedanke in der Dogmatik und noch mehr in der Praxis der Kirche zum Ausdruck gekommen war — er bedeutete sicherlich der rein individualistischen Auffassung gegenüber, in welche die antike Ethik ausgemündet war, eine Vertiefung. Wenn nun der religiöse Hintergrund des Lebens wegfiel, wenn die Pflicht nicht mehr als die Erfüllung einer von Gott gegebenen Aufgabe, dies gegenwärtige irdische Leben nicht mehr als Ausschnitt aus einem größeren Daseinskreise erschien, so mußte für das, was dem Menschen durch die kritische Auflösung der religiösen Vorstellungswelt entgangen war, ein Ersatz geschaffen werden. Freilich, das Sittliche ließ sich auch ohne einen solchen begründen, wie es im Altertum von Aristoteles, Epikur, den Kynikern, begründet worden war. In der natürlichen Veranlagung des Menschen, in dem Mechanismus seiner Gefühle und Triebe, in seinem Glückseligkeitsstreben, in der Notwendigkeit des Zusammenlebens mit anderen, boten sich wirksame Handhaben, die auch von den verschiedenen Richtungen reichlich benutzt worden sind. Aber in allzu hohem Grade blieb die Ausbildung der sittlichen Persönlichkeit eine Angelegenheit des Menschen mit sich selbst. Wohl hatte schon Bacon in einer kühnen Andeutung von dem „regnum hominis" im Gegensatze zu dem jenseitigen Gottesreiche gesprochen; wohl bricht an verschiedenen Punkten, bei Cumberland und Hutcheson, bei Hume und Smith, bei Helvetius und Holbach, der Gedanke an die salus publica, die allgemeine Wohlfahrt, als das führende Prinzip aller Ethik durch — aber es waren das isolierte, oder vielmehr keimartige, nicht zur

vollen Entwicklung gelangende Gedanken. Im großen und ganzen trägt die Ethik des Aufklärungszeitalters — wenn es gestattet ist diesen Ausdruck zu gebrauchen — mehr einen individualistischen als einen sozialen, mehr einen privatrechtlichen als einen öffentlich-rechtlichen Charakter. Daher stammt auch ein gewisser kleiner, fast möchte man sagen, philiströser Zug in ihrer Philanthropie, ihrer Humanität, ihrer Begeisterung für Menschenwohl. Und diese Erscheinung ergab sich zum Teil aus den gleichen Ursachen wie die analogen Phänomene in der antiken Welt. Auch im 18. Jahrhundert ist die Abwendung vom Staat, von seinen Aufgaben und Mitteln, so allgemein wie die Verzweiflung am Staat, der nicht als notwendige Form nationalen Willens und Lebens, sondern nur als eine seelenlose Zwingherrschaft erschien, und alles Beste darauf hinwies, sich außerhalb seiner zu entwickeln. Erst das 19. Jahrhundert hat nach Zertrümmerung des Absolutismus den Rückweg zum Staate gefunden, und mit ihm auch für das ethische Leben den Ausblick auf ein weltgeschichtliches Ziel, einen festen, unverrückbaren Orientierungspunkt: den Kulturfortschritt der Menschheit. Natürlich schwebt dieser Gedanke den Führern der Aufklärung vor; sie stellen ihr Befreiungswerk in den Dienst der allgemeinen Wohlfahrt, sie wollen die Völker herausführen aus dem Zustande der Unmündigkeit, der geistigen und politischen Knechtschaft, in den sie geraten sind. Aber nur einer von ihnen hat mit voller Klarheit den Zusammenhang der Generationen untereinander und des Einzelnen mit dem Ganzen als den festen ethischen Ankergrund und als Ersatz für alle Religion und alle metaphysische Spekulation ausgesprochen und diesen Glauben an den Fortschritt festgehalten, als schon die Henker vor der Türe standen, um ihn zum Schafott zu führen, so treu, so begeistert, und so gestärkt durch ihn, wie nur je ein christlicher Märtyrer durch den seinigen — Condorcet. Und an ihn hat denn auch der Begründer der positivistischen Menschheitsreligion im 19. Jahrhundert, Auguste Comte, der von den rein destruktiven Tendenzen der Aufklärung gering dachte, vorzugsweise angeknüpft.

2. Condorcet

Bei Condorcet[67] werden vielleicht die wärmsten Töne angeschlagen, zu denen es diese gewaltig ringende Zeit in ihren theoretischen Formulierungen gebracht hat. Jener Glaube an den Fortschritt der Menschheit, an die Wohlfahrt des Geschlechts als eine notwendige Resultante der ihrer eigenen Hilfsmittel mehr und mehr sich bewußt werdenden Kultur, der bei Bacon und Hobbes kräftig angeklungen hatte, aber durch die unglückselige Entwicklung des politischen Lebens in der Richtung auf den Absolutismus, das rein fiskalische Wirtschaftssystem und die furchtbaren religiösen Kämpfe stark erschüttert worden war, den Rousseau mit aller Gewalt seines Pathos und seiner Phantasie bekämpft und als ein Ammenmärchen hingestellt hatte, und zu dem sich selbst manche Führer der Reformbewegung, wie Helvetius, angesichts der tiefen Trostlosigkeit und Versumpfung der Zustände nicht zu bekennen vermochten — dieser Glaube bricht bei Condorcet wie ein begeisterndes Evangelium, in Wahrheit eine frohe Botschaft, gerade aus der Betrachtung des geschichtlichen Verlaufs der Entwicklung hervor. Und wie einst in Galiläa verkündet worden war: Wandelt euren Sinn, das Reich Gottes ist nahe, so verkündet dieser Märtyrer der Aufklärungsbewegung inmitten der furchtbaren Wirrnisse der Revolution und angesichts der Schrecken des Todes: Seid getrost, das Reich der Menschheit ist nahe. Es wird nicht vom Himmel niedersteigen; es wird nicht bloß in den Herzen der Menschen wohnen — es wird aufgebaut werden auf Erden und die Gesellschaft umgestalten.

Die Fortschritte der Wissenschaft, angewandt auf Technik und Industrie, werden das Leben erleichtern, die gesellschaftliche Organisation wird sich vervollkommnen, die allgemeine Zugänglichkeit des Unterrichts zahllose Kräfte entbinden, die jetzt brachliegen mußten.

Aus demselben Gesichtspunkt der Befreiung aller Kräfte der Menschheit fordert Condorcet auch die Beseitigung der Vorurteile, welche zwischen den beiden Geschlechtern eine

Rechtsverschiedenheit begründet haben — verhängnisvoll selbst für das männliche Geschlecht, welches sie begünstigt. Unbegründet in Tatsachen der physischen Organisation, des Intellekts, der moralischen Empfänglichkeit, habe diese Ungleichheit nur in der Gewalt ihren Ursprung und lasse sich durch kein Sophisma rechtfertigen. Ihre Beseitigung sei eine der wichtigsten Bedingungen für den Fortschritt.

Auch hier ist Condorcet der ausgesprochene Widerpart Rousseaus, welcher im V. Buch seines „Emile“ die weibliche Erziehung auf ganz andere Grundlagen gestellt hatte als die männliche, sie ganz und gar auf den Mann und die Unterwerfung unter ihn gerichtet und insbesondere die Entwicklung der Frauen zur intellektuellen Selbständigkeit ganz außer acht gelassen hatte: die natürliche Konsequenz einer Anschauung, welche im Menschen vor allem das Naturwesen erblickte und in der Vergangenheit, nicht in der Zukunft das Ideal suchte.[68]

Es ist in diesem Zusammenhang besonders wichtig darauf hinzuweisen, daß Condorcet auch die Ethik zu den Kräften zählt, welche den Fortschritt des Geschlechts verbürgen. Er erwartet von ihr die Begründung des Zusammenhangs zwischen dem Individuum und der Gesellschaft; die Begründung von Gerechtigkeit und Wohlwollen durch Klärung der Begriffe und Entwicklung höherer, sozialer Gefühle; er betrachtet sie als eine unentbehrliche wissenschaftliche Vorstufe für die Technik des sozialen Lebens, wie die Naturwissenschaft die Basis für die Technik des wirtschaftlichen Lebens ist. In diesem Kreise, von dessen zerstörenden Wirkungen auf die Sittlichkeit soviel gefaselt worden ist, taucht zuerst der Gedanke auf, die ethische Bildung der heranwachsenden Generation der Kirche aus der Hand zu nehmen und sie der bürgerlichen Gesellschaft, das heißt der von ihr organisierten Schule, zu übertragen — ein Gedanke, dessen Verwirklichung schon die erste französische Republik mit Ernst ins Auge gefaßt hat und der dann durch die religiöse Reaktion in Frankreich, durch die Allianz von Imperialismus und Klerikalismus, auf lange Zeit zurückgedrängt wurde, bis endlich der dritten Republik seine Verwirklichung gelang. Hier, in der Trennung der Schule von

der Kirche, liegen die Wurzeln zu jener noch viel tiefer greifenden Trennung, welche Frankreich, den Druck einer mehr als tausendjährigen Vergangenheit abschüttelnd, heute vor den Augen der staunenden Welt vollzieht, die Trennung des Staates von der Kirche.

Condorcets Ideen inspirierten den Bericht, welchen das Comité d'Instruction Publique am 21. April 1792 an die Assemblée Nationale über die Organisation des öffentlichen Unterrichts erstattete.[69] Dort wird ein Moralunterricht auf rein humaner Basis verlangt, „gegründet auf unsere natürlichen Gefühle und die Vernunft", als einem sicheren, über alle Wechsel der Systeme und Meinungen erhabenen Ausgangspunkt. Zugleich vollständige Trennung zwischen Moral- und Religionsunterricht. Diese Trennung sei notwendig, weil die Einführung irgend eines konfessionellen Elements in den öffentlichen Unterricht eine Verletzung des Rechts auf volle Denk- und Gewissensfreiheit wäre; sie sei unbedenklich, auch für die Gläubigen, weil sie ihnen gestattet, für den Unterricht in ihrer Religion nach freiem Ermessen Sorge zu tragen, und weil auch sie kaum geneigt sein werden, die Richtigkeit ihrer sittlichen Grundsätze von der Richtigkeit ihrer Dogmen abhängig zu machen, sondern in diesen nur besonders starke Motive zur Rechtschaffenheit erblicken. Wolle man aber auch daran festhalten, daß für die Mehrzahl der Menschen eine Religion nötig sei, so müsse man doch unterscheiden zwischen Religion und Religion. Solle dieses Wort etwas anderes bedeuten, als einen Schimpf gegen die Vernunft der Menschheit, so könne es nur auf den Glauben an ein höchstes Wesen und seine Verehrung gehen. Niemals aber auf eine bestimmte Religionsform: denn dasjenige, was nach der Meinung dieses Berichts an der Religion Nutzen stiftet, ist gerade das, worin alle Religionen und alle Kulte übereinkommen.

Und schon begann sich die Zeit für diese neuen Aufgaben auch die pädagogischen Hilfsmittel zu schaffen. Es erschienen handliche Darstellungen der humanen und bürgerlichen Ethik zum allgemeinen Gebrauch: Holbach schreibt sein „Système Social", Lambert verfaßt einen „Catechisme Universel", Volney einen „Catechisme du Citoyen"; ein unbe-

kannter Verfasser eine „Morale Universelle" — Vorläufer jener „Catéchismes pour l'instruction morale et civique", in deren Abfassung heute die Kunst der französischen Pädagogen wetteifert und die durch die Staatsschule allgemeines Unterrichtsmittel, allgemeine Lebensgrundlage in Frankreich geworden sind.[70]

Trotz der Wärme aber, mit welcher Condorcet für das selbständige Recht und die Bedeutung der Moral eingetreten ist, erkennt er klar das Wechselverhältnis, welches zwischen Ethik und Politik besteht. Nicht nur die sittliche Erziehung, sondern auch die Verbesserung der Gesetze und der öffentlichen Einrichtungen, welche sich aus den Fortschritten der Wissenschaften ergibt, zielt dahin ab, Individualinteresse und Gesamtinteresse in Einklang zu bringen. Alle Kunst des sozialen Gesetzgebers besteht darin, den scheinbaren Widerstreit zwischen beiden aufzuheben und die Einrichtungen so zu treffen, daß es dem Menschen leicht ist gut zu sein und die Versuchung sich zu verfehlen selten und schwach. Wie Helvetius so erkennt auch er den ungeheuren Einfluß der Gesetzgebung, der öffentlichen Einrichtungen, des geistigen und sozialen Milieus an; aber er will vorzugsweise die Mißbildungen und Ausartungen, Laster und schlechte Gewohnheiten, auf diese Faktoren zurückführen, während er an die natürliche Güte und namentlich an die unbegrenzte Vervollkommnungsfähigkeit des Menschen glaubt, überzeugt, daß „Wahrheit, Sittlichkeit und Glück durch ein unzerreißbares Band verknüpft sind".

Der Glaube an den menschlichen Fortschritt ist von Condorcet vielleicht zuerst als das Grundmotiv aller rein humanen Ethik ausgesprochen worden. Er tröstet den, welcher sich als Mitarbeiter weiß, über die dunklen Schatten, die noch immer über der Erde lagern; er belohnt ihn für seine Mühen durch den Ausblick auf ein unzerstörbares Gut, welches er schaffen hilft. Er ist eine Zuflucht, welche kein Verfolger ihm rauben kann, ein Paradies, welches die Vernunft aufgebaut hat, und welches die Liebe zur Menschheit mit den schönsten Freuden füllt.

Daß Condorcet das große Phänomen des menschlichen Fort-

schritts, von dessen Realität er fest überzeugt war, da und dort vielleicht mit allzu phantasievollen Zügen ausgestattet hat, kann gerne zugegeben werden. Er spricht nicht nur von dem intellektuellen und technischen Fortschritt als einem Gebiete unbegrenzter Möglichkeiten, er schließt nicht nur die Technik der sozialen Organisation in diesen Fortschritt ein, sondern er scheint sogar an die Möglichkeit zu glauben, die natürlichen Veranlagungen der Individuen in intellektueller und ethischer Hinsicht zu steigern — ein Gedanke, der auch Lessing teuer war, ja der für ihn geradezu die Voraussetzung für dasjenige bildete, was er die Erziehung der Menschheit nannte.

Bei Lessing freilich tritt uns diese Idee in der phantastischen Form einer sukzessiven Wiederkehr der Individuen, einer Reihe von Reinkarnationen entgegen, welche die Einzelnen und in ihnen die Menschheit höherer Vollendung entgegenführen; bei Condorcet in dem mehr wissenschaftlichen und klareren Begriff der Vererbung erworbener Eigenschaften.

In Bezug auf die Entwicklung und Steigerung des objektiven Geistes wird gewiß niemand, der den Stand der Kultur am Anfange des 20. Jahrhunderts mit dem Schlusse des 18. Jahrhunderts vergleicht, Condorcets Erwartungen als eine Enttäuschung bezeichnen. Der Schritt, den menschliches Wissen und Können in dieser vergleichsweise kurzen Spanne Zeit gemacht hat, ist, im Verhältnis zu dem, was in vielen Jahrhunderten vordem geleistet worden ist, so ungeheuer, daß er auch die kühnsten Prognosen zu rechtfertigen scheint. Ob freilich die Individuen als solche mit dem gewaltigen Gang der Zeit Schritt halten? Sind sie größer geworden oder kleiner mit den verbesserten Hilfsmitteln? Oder stehen sie zu allen Zeitaltern im gleichen Verhältnisse: sie überragend und vorauseilend, angepaßt und repräsentierend, und hinter ihnen zurückbleibend? Ist der Durchschnitt der Menschen heute klüger als ehedem, weil er mehr weiß? Ist er besser, weil die sozialen Schutzwehren vollkommener geworden sind?

Wer kann diese Fragen beantworten?

Aber wenn man bedenkt, daß die Idee einer organischen Steigerungsfähigkeit der Individuen, der Herausbildung eines

vollkommeneren, höheren Typus als des eigentlichen Sinnes aller Kulturentwicklung, auch im 19. Jahrhundert, im Zeitalter der wissenschaftlichen Begründung der Entwicklungslehre und im Lager der Evolutionisten, begeisterte Anhänger und Verkündiger gefunden hat, so wird man Condorcet gerechter beurteilen, und anerkennen, daß er auch hier der Johannes gewesen ist, der größeren Propheten des 19. Jahrhunderts die Wege geebnet hat.

XIII. Kapitel

Spinoza

---

1. Geschichtliche Stellung Spinozas

In der Entwicklung der neueren Philosophie nimmt das System Spinozas eine eigentümliche Stellung ein. Man kann es einreihen in die logische Abfolge der Gedankenbildungen, welche aus der Philosophie des Descartes herausgewachsen sind und alle den gemeinsamen Grundzug haben, daß sie die zentrale Stellung des Gottesbegriffs stärker herausarbeiten und den cartesianischen Dualismus in pantheistischem Sinne weiterführen. So gehört Spinoza zweifellos neben Denker wie Malebranche und Geulincx, und eine vergleichende Zusammenstellung ihrer Theorien ist umso interessanter, als sie wohl in völliger Unabhängigkeit voneinander entstanden sein dürften. Wir haben in ihnen drei verschiedene Spiegelungen cartesianischer Denkweise in drei verschiedenen und untereinander doch verwandten Individualitäten.[1] Aber der Pantheismus Spinozas zeigt einen Zug, welcher den beiden anderen fremd ist. An die Stelle der theologischen Wendung, welche der cartesianische Gedanke sowohl bei Malebranche als bei Geulincx nahm, tritt bei Spinoza eine Wendung ins Naturalistische. Diese entschied über die Aufnahme seiner Lehre bei den Zeitgenossen, welche der überwiegenden Mehrzahl nach im 17. und 18. Jahrhundert dem naturalistischen Pantheismus eines Spinoza so wenig zu folgen imstande waren als ein Jahrhundert früher den verwandten Gedanken eines Giordano Bruno. Wie dieser wird auch Spinoza erst geächtet, dann vergessen. Auch in den Kreisen der Aufklärung, die im Grunde seinen Gedanken völlig nahestanden. Die Schwierigkeiten der mathematisie-

renden Form, die schulmäßig-demonstrierende Darstellungsweise, durch welche nur da und dort eine Spur verhaltener Leidenschaft hindurchzittert, wehrten den Zugang. Vielleicht auch jener letzte Rest der theologischen Gebundenheit des Jahrhunderts, welche, wenn sie bei Spinoza auch vielleicht innerlich ganz überwunden war, sich doch in dem Nebeneinanderhergehen und Ineinanderschillern der beiden Begriffe Gott und Natur und in manchen anderen Wendungen wenigstens äußerlich kundgibt. Erst die deutsche Philosophie hat am Ausgang des 18. Jahrhunderts mit Lessing, Jacobi und Herder den Weg zu Spinoza gefunden und in immer steigendem Maße seine Gedanken zu ihrem Wiederaufbau benützt. Fast alle Elemente ihres eigenen Lebens fand sie in ihm vor: die konstruktive Tendenz, die Begeisterung für die Natur, den Gegensatz gegen die Theologie, und den Zug von der Oberfläche der Dinge in die Tiefe und Unendlichkeit. Diese Umstände rechtfertigen die Stellung, welche Spinoza hier angewiesen wird. Er steht in gewissem Sinne außerhalb der Entwicklung — ein Fall für sich, ein Bindeglied zwischen den kühnsten Gedanken des Humanismus und dem spekulativen Idealismus Deutschlands, zugleich ein eigentümlicher Typus naturalistischer Ethik, welcher die Selbstliebe als einzige echte Triebfeder des Menschen betrachtet, diese Selbstliebe beim Menschen als vernünftigem, denkendem Wesen aber mit dem Erkenntnistrieb identifiziert, und aus dem klaren, ungetrübten Erkennen sowohl das soziale Verhalten von Mensch zu Mensch als die Harmonie des Individuums mit dem Weltlauf abzuleiten unternimmt.

2. Spinozas Weltbegriff

Die methodische Ableitung und Darstellung der Grundbegriffe des Spinozismus namentlich in ihrem Verhältnisse zur Philosophie des Descartes, sowie die Aufzeigung der Genesis des Systems, ist dieses Ortes nicht. Dies alles kann und darf hier, wo es sich nur um die ethische Anschauung des Spinoza handelt, als bekannt vorausgesetzt werden.[2] Aber nicht zu übergehen ist die fundamentale Gleichsetzung der Begriffe Substanz, Gott und Natur, mit welcher die Darstellung der Ethik

beginnt, und welche ebensowohl zeigt, wo sich Spinoza mit Descartes berührt, als wo er sich ganz und gar von ihm trennt. Auch für diesen war die Gottheit die einzige wahre Substanz gewesen, das Wesen, das Ursache seiner selbst ist, das notwendig existiert und durch sich selbst gedacht und vorgestellt wird. Aber durch das dritte Glied dieser Gleichung, die Natur, kommt bei Spinoza ein ganz neues Element zum Ausdruck — ein Element, das durch sein Hinzutreten den Sinn der ganzen Formel und die Beschaffenheit der beiden anderen Begriffe völlig verändert. Man erinnere sich an den starken Einschlag theologischer Gedanken im cartesianischen Gottesbegriffe. Der cartesianische Gott ist extra- und supramundan. Die Welt, die Natur, ist das Werk seines allmächtigen Willens, der in sich schrankenlos und unbedingt, sie selbst mit allen ihren Inhalten und Gesetzmäßigkeiten — auch die logischen und mathematischen nicht ausgenommen — setzt, ebensogut aber auch vollkommen anders hätte setzen können (s. oben S. 389). Alle Notwendigkeit in der Welt ist nur relativ: nämlich im Verhältnis zu der einmal mit dem Schöpfungsakte von Gott beliebten Ordnung und Einrichtung. Sie ist nicht absolut: denn ein anderer Entschluß des göttlichen Schöpferwillens hätte ebensogut eine ganz andere Welt mit ganz anderen Einrichtungen und Gesetzmäßigkeiten schaffen können. Diese Anschauung ist für Spinoza vollkommen widersinnig. Das ewige und selbstgenugsame Wesen, welches Spinoza die Natur oder Gott oder die Substanz nennt, kann nicht nach irgend welchen Launen, sondern nur nach innerer Notwendigkeit handelnd gedacht werden. Alles, was in der Welt ist und geschieht, existiert und geschieht nach ewigen Gesetzen und aus der ewigen Notwendigkeit ihres Wesens.

Dieser große Gedanke wird von Spinoza zum ersten Male in schärfster Ausprägung und mit der entschiedensten polemischen Zuspitzung ausgesprochen. Diese richtet sich nicht etwa nur gegen den gemeinen Wunderbegriff, nicht bloß gegen den Scotismus älterer und neuerer Zeit, sondern vor allem auch gegen jede teleologische Weltanschauung und gegen jede Benützung ethischer Kategorien im theoretischen Vernunftgebrauche.[3] Für Spinoza gibt es daher in der Natur nirgends

ein Sollen, sondern nur ein Müssen, ein Nichtandersseinkönnen; oder, wie Spinoza seiner mathematisierenden Methode gemäß noch schärfer sich ausdrückt, nur Grund und Folge.[4] Alles was existiert, folgt aus der Natur mit Notwendigkeit; und alles was existiert, ist eben durch seine Existenz als Teil und Produkt dieser immanenten Notwendigkeit nachgewiesen. Die Dinge konnten auf keine andere Weise und in keiner anderen Ordnung von der Natur hervorgebracht werden, als sie hervorgebracht sind. Es gibt nur e i n e n Maßstab der Vollkommenheit, das wirkliche Sein; alle anderen Kriterien, die aus unseren Wünschen hervorgehen, Schön und Häßlich, Gut und Böse, Nützlich, Schädlich, haben für eine objektive Weltbetrachtung keinen Sinn, weil sie Eigenschaften ausdrücken, welche nicht den Dingen selbst zukommen, sondern nur gewissen Eindrücken und Stimmungen unseres Geistes. Die Natur ist um keines Zweckes willen da und handelt auch um keines Zweckes willen. Was man Zweck nennt, ist nur das menschliche Begehren, aufgefaßt als Prinzip oder erste Ursache eines Gegenstandes. W i r handeln nach Zwecken, indem wir bestimmte Vorteile zu erreichen suchen. Von dieser Gewöhnung aus pflegen wir auch von den natürlichen Dingen uns Musterbilder zu schaffen, die unseren Wünschen und Bedürfnissen gemäß sind, und wenn wir in der Natur etwas entstehen sehen, was mit einem solchen Musterbild weniger übereinstimmt, so glauben wir, daß die Natur gefehlt und die Sache unvollkommen gelassen habe. Dies ist aber eine vollständige Erdichtung;[4] denn zur Natur einer Sache gehört nur, was aus der Notwendigkeit der wirkenden Ursache folgt, und alles, was aus dieser Natur und Notwendigkeit folgt, geschieht auch.

Spinoza überschüttet jene naive Teleologie mit Hohn, welche anknüpfend an den Begriff der göttlichen Güte und Weisheit, an den Begriff der Vorsehung, die ganze Natur für den Nutzen des Menschen hergerichtet denkt. Er nennt sie einen Aberglauben, von dem aus kein Fortschritt der Erkenntnis, kein Verständnis der Natur möglich ist. Denn was dem Einen geordnet erscheint, erscheint dem Anderen als ungeordnet, was dem Einen angenehm, dem Anderen unangenehm.

Je nach dem Standpunkte ist alles Häßliche schön, alles

Nützliche schädlich, alles Gute schlecht und umgekehrt.[5] Und so unsympathisch ist Spinoza die Verquickung seines Gottes- oder Naturbegriffes mit dem Begriff des Guten einer menschlich-teleologischen Betrachtungsweise, daß er geradezu ausspricht: die Meinung, welche alles einem gewissen gleichgültigen Willen Gottes unterwirft und von seinem Gutfinden alles abhängen läßt, irre weniger von der Wahrheit ab, als die Meinung derer, welche annehmen, Gott handle nur um des Guten willen. Diese scheinen etwas außer Gott hinzustellen, was nicht von Gott abhängt, auf das Gott wie auf ein Muster bei seinem Handeln acht hat und auf welches er abzielt — der vollste Gegensatz zu einer Anschauung, welche kein anderes Sein und Geschehen kennt, als die innere Notwendigkeit der Dinge selbst.[6]

In diesen Gedanken Spinozas lag eine ungeheure Umwälzung der herrschenden Begriffe, und man kann daraus das Entsetzen und die erbitterte Feindschaft verstehen, welche seine Theorie allenthalben hervorrief. Tief gewurzelt war die Anschauung von der Gottheit als des Trägers der sittlichen Ideale, als der höchsten Weisheit und Güte. Und nun werden alle diese anthropomorphen Vorstellungen abgewiesen und durch den einen Begriff der unendlichen Naturmacht und der immanenten Notwendigkeit des aus ihr folgenden Geschehens ersetzt. Welche Blasphemie! Freilich: je entschiedener man neben den ethischen Prädikaten Gottes auch den Begriff seiner Allmacht ausbildete, umso schwieriger wurde es, zu zeigen, auf welche Weise der Schluß vermieden werden könne, daß Gott Urheber des Bösen ebensowohl wie des Guten sei. Alle subtilen Künste der Theodizee sind aus diesem Bestreben hervorgegangen. Aber gerade hier liegt für Spinoza die Blasphemie. Gott als allmächtig und als allgütig setzen und doch das Uebel anerkennen müssen, das heißt soviel als zugeben, daß er nicht alles bewirken kann, was er zu bewirken wünscht, oder, daß er nicht alles bewirken mag, was er bewirken könnte — beides eine widersinnige und jedem Begriff von der Größe und Vollkommenheit Gottes widerstreitende Annahme. Unendliche, das Denken zermarternde Schwierigkeiten fallen mit einem Schlage, sobald man mit jener Illusion bricht, welche unsere mensch-

lichen Wertbegriffe ins Göttliche projiziert, und zu Eigenschaften des ewigen und unendlichen Wesens macht, was so ganz und gar menschlich nach Ursprung und Bedeutung ist. Die Natur ist nicht gut und sie ist nicht böse; denn sie ist unfühlend; sie ist nur groß, gewaltig, allumfassend. Nur wenn man sämtliche Wertunterschiede dem Absoluten gegenüber als relativ setzt, läßt sich die Absurdität vermeiden, die Gottheit zugleich als das absolute Wesen und doch als außerhalb der Dinge stehend zu betrachten; sie gewissermaßen bei den Verkehrtheiten der Welt den mißvergnügten Zuschauer spielen zu lassen.

Dies würde auch bei Spinoza noch bestimmter hervorgetreten sein, wenn er den Gottesbegriff aus seinem System eliminiert und sich mit dem Doppelbegriff der Natur und Substanz begnügt hätte. Für seinen eigentlichen Gedanken wäre dies kaum eine Einbuße gewesen; denn es kann nach Spinozas eigenen Erklärungen nicht der mindeste Zweifel darüber sein, daß seine Gottnatur, der nicht nur die Transzendenz, sondern auch alle die zahlreichen Anthropomorphismen des theologischen Gottesbegriffes abgestreift sind,[7] den Gottnamen nur durch eine kühne Metapher führen kann. Und es kommt durch den Gebrauch dieses Begriffes, der schlechterdings nur als ein Rest historischer Abhängigkeit gewürdigt werden kann, in manche Partien der Ethik eine gewisse Zweideutigkeit,[8] welche dazu führen konnte, Spinoza, den begeisterten Verkündiger mathematischer Klarheit in der Philosophie, zu den Mystikern zu rechnen und sein Verdienst als Vorkämpfer eines entschiedenen und allseitig durchgebildeten naturalistischen Monismus minder erkennbar zu machen.[9] Was Spinoza in Wirklichkeit vorschwebt, ist der höchste Standpunkt rein theoretischer Weltbetrachtung. Hier ziemt nicht Kritik, sondern denkendes Vertiefen in das Wesen der Dinge, das überall Kraft, überall Leben, überall Keime zu neuen Bildungen, freilich auch jene grandiose Gleichgültigkeit gegen das Einzelne finden läßt, wie sie aus der unerschöpflichen Fülle des Ganzen hervorgeht.[10]

3. Grundlage der sittlichen Urteile

Ist nun auf dem Boden dieser spinozistischen Weltansicht eine Ethik überhaupt möglich? Es ist oft behauptet worden, daß die Aufhebung der objektiven Wertunterschiede der Ethik allen Boden unter den Füßen weggezogen habe.[11] Man hat dabei völlig übersehen, daß Spinoza nur die absolute, metaphysische Gültigkeit dieser Unterschiede bekämpft. Sie haben für ihn mit den Aufgaben der Welterkenntnis nichts zu tun, weil sie nur subjektiv-menschlichen Auffassungsweisen der Dinge entsprechen, die notwendig alle Gültigkeit verlieren, sobald man sie aufs Ganze, auf die Natur in ihrer Totalität, überträgt. In dem unendlichen Zusammenhang des Ganzen hat auch das, was wir Böse nennen seinen Ort und seine Funktion. Als Böses drückt es gar keine Realität aus, sondern nur die Abwesenheit gewisser Eigenschaften, die wir, vom Gesichtspunkt unserer Zwecke und Bedürfnisse aus, bei einem bestimmten Wesen oder an einer bestimmten Stelle erwarten.[12] Aber die Natur wird dadurch nicht ärmer oder kleiner, weil uns etwas zu fehlen scheint; sie ist überall positiv; alles was in ihr vorkommt, ist notwendig da, gehört zum Ganzen, vervollständigt seine Wirkung und muß als eine Machtäußerung der unendlichen Natur angesehen werden. Der Denker muß es im Zusammenhang des Ganzen und aus seinen Ursachen verstehen, nicht kritisieren, wozu ihm jedes Recht und jeder Anhaltspunkt gebricht. Aber freilich — wir Menschen sind ja nicht rein theoretische, sondern auch praktische Wesen. Unser menschliches Recht, die Dinge nach dem zu beurteilen, wie sie auf uns wirken, wird durch die objektive Notwendigkeit alles Geschehens nicht aufgehoben. Auch diese subjektive Beurteilung der Dinge durch fühlende und denkende Wesen gehört in die allgemeine Einrichtung der Welt, bildet einen Bestandteil ihrer Notwendigkeit und Gesetzmäßigkeit.

Was heißen nun in diesem Sinne, also vom Standpunkt des einzelnen Wesens aus, Gut und Böse? Die Natur im ganzen ist Fülle unendlichen Lebens; selbstgenügsam, in sich geschlossen, keiner Steigerung, keiner Verminderung fähig.

Das absolut vollkommene Wesen. Der Inbegriff aller Realität. Aber das einzelne Wesen steht sozusagen auf einer anderen Stufe der Realität. Es gehört wohl zum Ganzen, es existiert nur durch seine Beziehung zu ihm; und diese Beziehung äußert sich im Triebe der Selbsterhaltung, in dem Triebe, sich in seiner Eigenart zu behaupten, in dem Streben, ganz zu sein, was es sein kann. Dies ist das Tiefste, Ursprünglichste, das Wesen jedes Gegenstandes selbst. Aber diesem Streben steht der endlose Kausalzusammenhang der Dinge entgegen, in welchem alle Wesen einander den Lebensraum streitig machen, in welchem jedes sucht sich zur Geltung zu bringen, und in seiner Eigenart so vollkommen als möglich darzustellen.[13] Stellt man sich auf diesen Standpunkt der Einzeldinge, so ist „gut" alles, was die Kraft und Lebensfülle der endlichen Wesen steigert; „böse", was dieselbe schwächt und vermindert. Für den universalen Standpunkt ganz irrelevant — denn der Natur im großen ist die höchste Lebensfülle immer gewiß — sind das Schicksalsfragen für das Einzelwesen, dessen ganzes Dasein sich zwischen den beiden Polen der Selbsterhaltung und der Selbstverkümmerung bewegt. Die Natur im großen kann nichts dabei verlieren, nichts dabei gewinnen, wie sich diese Frage für den Einzelnen gestaltet; denn für den einen, dem die Selbstbehauptung mißlingt, sind hundert andere vorhanden, denen sie gelingt. Die Natur ist immer fertig, immer vollendet, und alles in ihr wirklich, was nach den ewigen Gesetzen ihres Wesens aus ihr folgt.[14]

Und von hier aus ergeben sich nun die grundlegenden Bestimmungen für die Ethik.[15] Jedes Wesen begehrt oder verabscheut notwendig nach den Gesetzen seiner Natur das, was es als gut oder schlecht betrachtet. Gut ist alles, was die Kraft, Leistungsfähigkeit und Lebensfülle steigert; schlecht alles, was dieselbe schwächt und vermindert. Darum die Sätze: „Das Streben sich zu erhalten, ist das ureigenste Wesen jedes Dinges." „Jedes Wesen begehrt oder verabscheut notwendig nach den Gesetzen seiner Natur, was es für gut oder schlecht ansieht." Die Tugend, die sittliche Tüchtigkeit, kann nichts sein, was mit dem Grundwesen des Menschen in Widerspruch stünde,[16] und darum gibt Spinoza von ihr die grundlegende

Bestimmung: Tugend sei die Tätigkeit und Machtäußerung des Menschen, welche aus seinem tiefsten Sein, d. h. aus dem Drang der Selbstbehauptung, herstamme. Je mehr also einer sein Wesen zu erhalten strebt und zu erhalten vermag, desto tüchtiger ist er; und umgekehrt: soweit einer seinen Nutzen, d. h. die Erhaltung seines Wesens vernachlässigt, soweit ist er ohnmächtig und untüchtig. Aber nur der, welcher von äußeren, seiner Natur widersprechenden Ursachen überwunden ist, versäumt seinen Nutzen zu suchen und sein Sein zu erhalten.[17]

Sind wir an diesem Punkte nicht einer Ethik im gewöhnlichen Sinne völlig entfernt? Ist von einer Philosophie, welche von der Gleichung zwischen Sittlichkeit und Macht ausgeht, etwas anderes zu erwarten, als eine Ethik des wohlverstandenen Interesses, ja mehr noch, als eine Herrenmoral des rücksichtslosesten Egoismus? Haben diejenigen vielleicht doch recht, die gegen Spinoza eben wegen seiner Aufhebung der objektiven Wertunterschiede, als gegen einen Zerstörer aller Sittlichkeit geeifert und ihm die Möglichkeit, eine Ethik aufzustellen und zu begründen, abgesprochen haben?

Aber man darf nicht übersehen, daß Spinoza durch seinen Naturalismus nicht gehindert wird, einen Musterbegriff von der menschlichen Natur aufsustellen. Ueber die Art, wie derselbe gewonnen wurde, hat sich Spinoza nicht ausführlicher geäußert; aber es kann wohl keinem Zweifel unterliegen, daß er auf dieselbe Weise entsteht wie alle anderen Aussagen über Vollkommenheit und Unvollkommenheit: aus der Vergleichung der Eigenschaften, die sich bei verschiedenen Individuen der gleichen Art finden, und der Schätzung des Wertes, den sie für den Bestand der Gattung und für die volle Ausprägung ihrer Eigentümlichkeit haben. Dieses Musterbild des Menschen ist für Spinoza der vernünftige, denkende Mensch. Gut darf alles heißen, was zu diesem Muster der menschlichen Natur hinführt; schlecht, was uns hindert, das Muster darzustellen.[18]

Damit empfängt die bisherige Betrachtungsweise eine vollkommen andere Wendung. Weil der Mensch Vernunftwesen ist, so heißt sittlich sein oder aus innerer Freiheit und Tüchtigkeit handeln, nichts anderes als den eigenen Nutzen, die Be-

hauptung und Ausgestaltung des eigenen Wesens, durch Erkenntnis suchen. Die Vernunft ist die höchste Form des Selbsterhaltungstriebes, der sich in ihr am glänzendsten und am erfolgreichsten geltend machen kann, weil er durch die Erkenntnis des wahren und notwendigen Zusammenhangs der Dinge alle fremden Einflüsse von sich abstreift, ganz frei, ganz tätig, ganz selbstherrlich und gestaltend ist. Wir wissen nur von dem gewiß, daß es gut ist, was zur Erkenntnis wirklich führt, und nur von dem gewiß, daß es schlecht ist, was die Erkenntnis hindern kann. Und darum ist es das höchste Ziel des Menschen und sein stärkstes Begehren, wodurch er alle anderen zu mäßigen sucht, sich und alles, was seiner Erkenntnis erreichbar ist, zureichend zu begreifen.

Es ist eine vollständig andere Welt, in welche uns diese Sätze versetzen. Der richtig verstandene, d. h. seinem Wesen konforme Selbsterhaltungstrieb des Menschen ist Vernunfttrieb — damit wird der scheinbar ganz naturalistische Ansatz der Ethik Spinozas ins Rationalistische umgebogen. Das Sittliche ist die Selbstbehauptung des menschlichen Wesens als eines vernünftigen, erkennenden, denkenden. Je sittlicher wir sind, umso tüchtiger sind wir, umso freier und mächtiger; und nur so weit als wir uns erkennend verhalten, sind wir ganz unabhängig, ganz Herren unser selbst.[19]

4. Die sittlichen Imperative

Aus diesen Gedanken ergeben sich nun die sittlichen Forderungen im einzelnen. Man kann sie in zwei Worte zusammenfassen: Leidenschaftslosigkeit und Erkenntnisstreben. Alle Leidenschaft bedeutet eine Trübung unseres Wesens, eine Verringerung unserer Macht. Leidenschaft ist die Folge der Einwirkungen, welche der Mensch, als ein Teil der Natur, von seiner Umgebung erleidet; sie ist allemal ein Zustand, dessen zureichende Ursache nicht er ist, sondern fremde Dinge oder andere Menschen, die stärker sind als er und die diese Macht dadurch erlangen, daß ihnen der Mensch mit unzureichender, unklarer Erkenntnis gegenübertritt. Wir verhalten uns in solchen Zuständen nicht frei; wir werden von den

Dingen, wie sie zufällig, im gemeinen Naturlaufe, auf uns treffen, wie sie unbeständige und wechselnde Erfahrung uns zuführt, geleitet und bisweilen völlig unterworfen. Alle diese auf unzureichender Erkenntnis beruhenden Affektionen des Menschen sind selbst da, wo sie von dem Gefühl der Freude begleitet sind, nicht im stande, den Selbsterhaltungstrieb im vollsten Maße zu befriedigen. Denn in allen Leidenschaften, selbst in denen, welche nützliche Wirkungen zu haben scheinen, fühlen wir neben dieser Förderung doch zugleich die Hemmung, welche darin liegt, daß wir nicht auf uns selbst allein, sondern auch auf die Natur anderer Dinge, die von uns begehrt werden, angewiesen sind.[20]

Die volle, uneingeschränkte Befriedigung unseres Selbst erfahren wir nur dann, wenn wir uns ganz und gar tätig, und in nichts leidend erhalten.[21]

Das einzige aber, was aus dem Wesen des Geistes mit eigener, innerer Notwendigkeit folgt, ist das vernünftige Denken, oder das richtige Erkennen.

Was Spinoza unter dem vernünftigen Erkennen versteht, ist mehr, als die gewöhnliche Wissenschaft, welche an den Beziehungen der Dinge haften bleibt, zu leisten im stande ist. Es ist die Einsicht in den allgemeinsten Zusammenhang der Dinge, in dasjenige, was alle Dinge miteinander gemein haben, und was gleichmäßig im Teil wie im Ganzen ist. Wir müssen die Dinge als notwendig und nicht als zufällig betrachten; wir müssen, wie Spinoza es ausdrückt, alles einzelne Geschehen unter der Form der Ewigkeit betrachten.[22]

Der Nachklang der stoischen Leidenschaftslosigkeit und Gemütsruhe, welcher in diesen Sätzen nicht überhört werden kann, empfängt aber bei Spinoza eine Modifikation, welche diese antiken Gedanken in ihrer einseitigen Schroffheit nicht nur mildert, sondern auch psychologisch wahrer macht.[23] Die Bedeutung der Gefühle für das praktische Verhalten des Menschen hat Spinoza nicht in so hohem Grade verkannt, wie jene Rationalisten des Altertums und viele intellektualistische Denker der neueren Zeit. Mit dem größten Nachdruck hat Spinoza ausgesprochen, daß kein Affekt anders gebändigt oder aufgehoben werden könne, als durch einen entgegen-

gesetzten, stärkeren[24] und es ist ihm völlig klar gewesen, daß die Vernunft nur dann einen Einfluß über die Leidenschaften gewinnen kann, wenn sie selbst als Affekt wirkt, d. h. wenn das beschaulich-erkennende Verhalten für denjenigen, der sich zu ihm zu erheben vermag, eine unvergleichliche Quelle des Glückes bedeutet. Denn nur als wahres vermöchte es keinen Affekt zu hemmen. Diese Anschauung ist der Grundvoraussetzung Spinozas völlig konform, nach welcher der Mensch Vernunftwesen, Erhaltung und Steigerung seiner vernünftigen Tätigkeit also Selbsterhaltung, folglich notwendig Glück und Freude ist.[25]

Der Gesichtspunkt, von dem diese Betrachtungen ausgehen, regelt nicht nur das praktische Verhalten des Menschen in Beziehung auf sich selbst, sondern auch das soziale Zusammenleben. Bekämpfung der Leidenschaften durch die Klarheit vernünftigen Erkennens und die solchem Tun immanente Freude bringt Ruhe und Glück und Machtgefühl nicht nur in die einzelne Seele, sondern auch in die Gesellschaft. Leidenschaften sind nicht nur ein Grund der Schwäche und Ohnmacht für den Einzelnen, sondern eine Veranlassung zur Zwietracht und Zersplitterung unter den Menschen überhaupt. Was nützt uns schließlich die Kraft, mit der wir unsere eigenen Leidenschaften beherrschen, wenn rings um uns Unverstand und Leidenschaftlichkeit Orgien feiern? Menschen, die von Haß und Neid und Selbstsucht erfüllt sind, sind gefährliche Feinde, und umsomehr zu fürchten, als sie mehr wie andere Naturwesen vermögen. Eine Gesellschaft von solchen Menschen bietet das Bild der größten Zerrissenheit und Unseligkeit, und ist zugleich das größte Hemmnis für die Entwicklung ihrer Mitglieder zur geistigen Freiheit und persönlichen Vollkommenheit. Umgekehrt aber gibt es nichts Einzelnes in der Natur, was dem Menschen nützlicher wäre, als ein anderer Mensch, der nach der Vernunft lebt; allgemein gesprochen: eine Gemeinschaft, die unter Vernunftgesetzen steht. Sie bietet das Bild der höchsten Einstimmigkeit und Harmonie. Denn das höchste Gut derer, welche der Tugend folgen, ist allen gemein und alle können sich dessen in gleicher Weise freuen. Das Gut, welches jeder Jünger der Tugend für sich begehrt, wünscht

er auch den übrigen Menschen, und zwar umsomehr, je durchgebildeter seine Erkenntnis, je größer seine Tugend ist. Und demgemäß wird auch der Satz nicht mehr paradox erscheinen: Die Menschen werden sich dann am nützlichsten sein, wenn jeder am meisten seinen eigenen Nutzen sucht, das heißt nach der Vernunft lebt; denn dann wird er auch zu bewirken suchen, daß alle übrigen nach der Leitung der Vernunft leben und so die höchste Einstimmigkeit sich herstellt.[26] Der sittliche Mensch wird bestrebt sein, die Menschen über ihre wahren Interessen aufzuklären; und er wird bestrebt sein, in seinem persönlichen Verhalten alles zu vermeiden, was die Einstimmigkeit unter den Menschen trüben, ihre Leidenschaften erregen, ihre Gewalttätigkeit reizen könnte. Der sittliche Mensch wird alles begünstigen, was das menschliche Zusammenleben und seinen Frieden fördert, Gerechtigkeit, Billigkeit, Ehrlichkeit; er wird, soweit möglich, auch Zorn, Haß und Verachtung durch Liebe und Edelmut erwidern.[27]

5. Allgemeine Charakteristik

Diese Ethik will den Menschen als Individuum stark machen, indem sie ihn möglichst auf sich selbst stellt, zum Herrn seiner Leidenschaften macht und die Entwicklung seiner Vernunft als Ziel setzt. Sie will ebenso auch die Menschheit als Ganzes stark machen, daß sie jeden Einzelnen zu einem denkenden Wesen entwickelt und dadurch die Ursachen der Zwietracht und Schwächung vermindert. Man hat sie oft mißverstanden. Die einen haben in ihr nur ein System ziemlich rohen, kaum verdeckten Egoismus gesehen; die anderen eine Art intellektualistischen Mystizismus, eine Anweisung zur erbaulichen Selbstbefriedigung des Denkers. Wenn das eine, wie schon bemerkt wurde, Spinoza völlig mißverstehen heißt, so kann nicht geleugnet werden, daß Züge der anderen Art bei ihm vorhanden sind. Es erinnert an Hobbes, wenn er in dem Zusammenleben der Menschen, so wie sie von Natur sind, vor allem eine Gefährdung erblickt und in der Ethik, in der Pflege der Vernunft, ein Mittel, um diese Gefahr zu überwinden, ja in einen Gewinn zu verwandeln.[28] Aber kann dies

vom Individuum als solchem ausgehen? Kann das Sittliche, namentlich seinem sozialen Charakter nach, aus der selbstgenugsamen Einzelpersönlichkeit und ihrem Streben nach Selbstbehauptung (das heißt im Sinne Spinozas Streben nach klarer Erkenntnis) abgeleitet werden? Wird hier nicht, was unentbehrliches Mittel ist, zum Zweck? Stellt man sich dagegen auf den Standpunkt der Gesellschaft, so ist freilich klar, daß es für sie kein höheres Ziel geben kann, als alle Einzelnen zu Menschen im höchsten Sinne zu entwickeln, und daß das nicht anders geschehen kann, als durch Lehre und Vorbild derer, welche die Gabe der Vernunft besitzen. Vielleicht ist es mehr Spinozas Begründung als seine Anschauung selbst, die zu solchen Urteilen Anlaß gibt. Die Verbannung aller Gefühle aus der Ethik außer der Freude an erkennender Betrachtung und vernünftiger Betrachtung des Lebens. Kein Appell an angeborene Sozialgefühle, an natürliche Sympathie, Mitleid, Menschenliebe. Eine zweifelhafte Gesellschaft in den Augen Spinozas, soweit sie überhaupt wirklich ist und nicht aus Fiktionen der Ethiker besteht. Vielleicht überwiegt ihr Böses das Gute. Man kann auch der Knecht solcher Gefühle werden.[29] Spinoza will sich an das halten, was unzweifelhaft und unbedenklich ist. Unzweifelhaft ist ihm das Streben jedes Wesens nach Selbstbehauptung; unzweifelhaft ist ihm, daß es nur im richtigen Denken eine wahre Selbstbehauptung gibt, und unbedenklich ist alles Tun, das aus klarer Einsicht und Vernunft hervorgeht. Unzweifelhaft ist ihm, daß eben die Einsicht zur Vergesellschaftung des Menschen führt; daß alles, was diese begünstigt und die Menschen zu einem einträchtigen Leben bestimmt, nützlich ist und alles schlecht, was Zwietracht stiftet.

Klarer und entschiedener ist nie und nirgends das Prinzip des vollkommen aufgeklärten Egoismus als die wahre Lösung des Lebensproblems verkündet worden. Die ideale Gesellschaft, nicht als Werk der Liebe, sondern als Werk der über die wahren Interessen vollkommen sehend gewordenen Vernunft, der vollendeten Selbstbeherrschung aller Einzelnen. Spinoza ist darin vielleicht der größte und konsequenteste Vertreter des Au klärungsgedankens gewesen. Macht die Menschen —

oder richtiger macht euch selbst — vernünftig und alles andere wird euch von selbst zufallen. Er glaubt nicht an die sogenannte Moralpredigt. Immer wieder hat er sich spottend, abweisend gegen diejenigen gewendet, welche die Leidenschaften der Menschen tadeln und verwünschen, als ob der Mensch außerhalb der Ordnung der Natur stände; gegen diejenigen, welche den Menschen lieber zerknirschen und brechen, als belehren wollen. „Durch nichts," sagt er, „kann man mehr zeigen, was man an Kraft und Einsicht vermag, als indem man die Menschen auf solche Art erzieht, daß sie zuletzt nach dem eigenen Gebote der Vernunft leben." Man kann den Menschen keine Gefühle einpflanzen, die sie von Natur nicht haben; man kann aber ihr stärkstes Gefühl, die Lust an der Selbstbehauptung, durch Einsicht in die Bahn lenken, wo es zugleich dem Einzelnen und der Gesellschaft zum Heile gereicht. Und hier liegt zugleich, trotz aller einzelnen Anklänge, der tiefe Unterschied, der diese Denkweise von der des Hobbes trennt. Man kann ihn mit zwei Worten bezeichnen: Bevormundender Polizeistaat und freie, beseelte Gesellschaft.

Dies Verhältnis Spinozas zu Hobbes wird aber noch deutlicher, wenn man sich die Stellung vergegenwärtigt, welche beide Denker in ihrer Ethik der Religion zuweisen. Wie Hobbes hat auch Spinoza an den Urkunden des jüdisch-christlichen Offenbarungsglaubens eine schneidige Kritik geübt, deren Verfahrungsweise und Ergebnisse bei beiden viel Verwandtes haben,[30] nur daß Spinoza noch entschiedener als Hobbes die alte theologische Methode aufgegeben und Grundsätze entwickelt hat, um derenwillen man ihn mit Recht als den Vater der modernen historisch-kritischen Exegese bezeichnen darf.[31] Für Spinoza haben die in diesen Urkunden niedergelegten Lehren keine sachliche Bedeutung: Erkenntnis kann sich nur auf Vernunft, nicht aber auf Geschichtserzählungen stützen. Zwischen Theologie und Philosophie ist ein himmelweiter Unterschied: das Ziel der Philosophie ist nur die Wahrheit; das des Glaubens der Gehorsam und die Frömmigkeit. Was in der Bibel Spekulatives sich findet, ist teils sehr einfach, teils den Einbildungen und vorgefaßten Meinungen der Zeiten und Menschen, auf welche diese Bücher zu wirken bestimmt waren, angepaßt.

Sehr natürlich: die Schrift hat eben keine Wissenschaft lehren wollen. Alles was sie bezweckt, ist der Gehorsam; und daraus folgt, daß der Glaube nicht sowohl wahre als fromme Regeln fordert, das heißt solche, welche die Seele zum Gehorsam bewegen. Es mögen darunter viele sein, welche nicht einen Schatten von Wahrheit an sich haben: wenn nur der, welcher sie glaubt, dies nicht weiß. Der Gehorsam gegen Gott besteht aber in der Liebe zum Nächsten, und es wird daher in der Bibel kein anderes Wissen empfohlen, als was allen nötig ist, damit sie Gott nach dieser Vorschrift gehorchen können.[32] Bei Spinoza wie bei Hobbes ist die Offenbarung also nur ein Mittel zur Verstärkung der Rechtsordnung für diejenigen, deren sittliche Erkenntnis noch so unentwickelt ist, daß sie nur durch Gehorsam zur Unterwerfung unter das Recht gebracht werden können. Der Unterschied ist bloß der, daß Hobbes auch hier das entscheidende Wort über die Gültigkeit von der staatlichen Autorität gesprochen wissen will; während Spinozas Absehen gerade darauf gerichtet ist, jede Einmischung des Staates in diese Dinge abzuwehren.[33] Jenes „Vielleicht", welches Hobbes in Bezug auf die Uebereinstimmung zwischen den Vorschriften der Offenbarung und dem natürlichen Vernunftgesetze ausgesprochen hatte, ist für Spinoza Gewißheit; aber nachdrücklich weist er darauf hin, daß man den Charakter der Heiligkeit nicht willkürlich verleihen könne, sondern daß die Bibel eben nur solange heilig und ihre Rede göttlich sein könne, als sie die Menschen zur Andacht gegen Gott bewegt.[34]

Der Wert der geoffenbarten Religion löst sich also für Spinoza durchaus in Förderung des Gehorsams auf; mit anderen Worten: alle religiöse Sittlichkeit ist in seinen Augen heteronom, also minderwertig. Die echte Sittlichkeit, auf adäquater Vernunfterkenntnis ruhend, ist ihrer Natur nach nur von wenigen zu erreichen. Jenes ist die Sittlichkeit der Massen, diese die des Denkers.[35] Diese kann der transzendenten Motive oder des gewöhnlichen religiösen Eudämonismus ganz entbehren. Spinoza spottet derer, welche durch Hoffnung und Furcht in Beziehung auf das Jenseits bestimmt werden, sittlich zu leben, soweit ihre Schwächlichkeit und ihre ohnmächtige Seele es vermag. „Diese Menschen," sagt er mit beißender

Ironie, welche nur allzuviele Sittlichkeit der sogenannten Gläubigen trifft und völlig mit der Auffassung Bayles übereinkommt, „halten sich nur insoweit für frei, als sie ihren Lüsten nachgehen dürfen. Sie sehen in allem, was sich auf die Geistesstärke und den Edelmut bezieht, nur unerträglichen Zwang. Wohnte nicht die Hoffnung in ihnen, von diesem Zwange nach dem Tode frei zu werden, und noch mehr die Furcht vor Martern, die ihnen nach dem Tode bevorstehen, und glaubten sie, die Seele ginge mit dem Körper unter, so würden sie nach ihrem eigenen Sinne leben und lieber wollen, daß alles nach der Lust ginge und sie mehr den Launen des Zufalls als sich selbst untertan wären." Und er fügt geringschätzig bei: „Das erscheint mir ebenso widersinnig, wie wenn jemand, weil er weiß, daß auch die besten Nahrungsmittel seinen Leib nicht in alle Ewigkeit erhalten können, sich lieber mit Gift und tödlichen Sachen sättigen wollte, oder, weil er einsieht, daß die Seele nicht ewig und unsterblich ist, lieber verrückt sein und ohne Verstand leben wollte."[36]

Jener theologische Utilitarismus, der schon in den Evangelien so deutlich anklingt und in der ganzen Entwicklung der christlichen Ethik eine so große Rolle gespielt hat, hat in Spinoza einen seiner entschiedensten Gegner. Ob man in den Darlegungen des fünften Buches der Ethik eine Wendung zu einem intellektualistischen Mystizismus erblicken will, oder auch diesem Schlußpunkt seiner Gedanken lediglich eine anthropologische Deutung geben will, wird davon abhängen, ob man geneigt ist, in seinem Substanzbegriff das Moment „Gott" oder das Moment „Natur" stärker zu betonen; mit anderen Worten, ob man Spinozas Philosophie mehr pantheistisch oder mehr naturalistisch deutet.

Auch Spinoza kommt am Schlusse seiner Darstellung noch einmal auf die alte große Frage zurück: Wie verhalten sich Tugend und Glück zueinander? Aus einem Klang natürlicher Resignation, der seine Denkweise für uns so viel wahrer und natürlicher macht als die altstoische, erheben sich seine Gedanken zur schlichten Größe echter Denkergesinnung. Er weiß wohl, daß menschliche Macht sehr beschränkt ist und daß wir die Vorgänge in der Welt nicht immer nach unserem

Bedarf einrichten können. Aber solches Mißgeschick werden wir mit Gleichmut ertragen, wenn wir bedenken, daß wir nur ein Teil der ganzen Natur sind, deren Ordnung wir folgen, und wenn wir im übrigen unsere Pflicht, nach Erkenntnis zu streben, erfüllt haben.[37] Und da nun alle wahre Erkenntnis darauf gerichtet ist, jedes Ding und jedes Geschehen in seinem Weltzusammenhang zu verstehen, und da der ewige und notwendige Zusammenhang der Dinge von Spinoza nicht nur Natur, sondern auch Gott genannt wird, so kann man, ohne seinen Gedanken Gewalt anzutun, auch sagen, „Gotteserkenntnis" ist ihm das vornehmste Mittel zur Vervollkommnung des Menschen und höchstes Lebensziel: die erlösende Macht, welche den Menschen aus den Uebeln und Gebrechen des Endlichen zur Teilnahme an der ewigen Vollkommenheit des Unendlichen emporzieht. Das auf den höchsten Gegenstand gerichtete Erkennen ist Seligkeit; die von der Vorstellung ihrer Ursache begleitete Freude aber ist Liebe: wer also Gott zu erkennen bestrebt ist, der empfindet notwendig Liebe zu Gott, und zwar umsomehr, je vollkommener seine Erkenntnis ist. Diese Liebe aber, diese Begierde, ist ihrer ewigen Erfüllung sicher. Alle anderen Güter schwinden dahin; alle anderen Begierden, selber vorübergehend, verfehlen entweder überhaupt ihr Ziel oder führen nur zu vorübergehender Lust: die Liebe zu Gott, das heißt die Erkenntnis des Zusammenhangs der Dinge, ist ewig wie ihr Gegenstand.

Was hier beschrieben und gefeiert wird, was den letzten Abschluß von Spinozas Ethik bildet, ist aber Philosophie, nicht Religion, und kann nur mit einer gewissen Gewaltsamkeit in diese umgedeutet werden. Es ist wahr, Spinoza bevorzugt in den Erörterungen des fünften Buches durchaus den Ausdruck „Gott" und er spricht oft in durchaus theologischen Wendungen. Aber schließlich kann man doch nicht übersehen, daß nach seinen eigenen grundlegenden Anweisungen statt „Gott" überall „Natur" gesetzt werden kann; daß er alles Anthropomorphe aus seinem Gottesbegriffe ausgeschieden wissen will und daß auch das fünfte Buch eine Reihe von Sätzen enthält, welche ganz in die gleiche Richtung weisen. Die Liebe zu Gott, die sich im Erkennen betätigt, ist eine durch-

aus einseitige Liebe. „Wie wir die Wahrheit nicht darum lieben, auf daß sie uns wieder liebe, so auch Gott nicht. Ja nur wünschen, daß er uns wieder liebe, hieße wünschen, er sei nicht Gott, da Gott kein einzelnes Wesen lieben kann. Nicht Gott liebt uns, sondern wir, die wir Gott erkennen, lieben Gott. Weil aber alle Menschen zusammen einen Teil des unendlichen Verstandes bilden, welcher ein Attribut der ewigen Substanz ist, einen Teil jener Kraft, die allüberall Gott erkennt und Gott liebt, so kann gesagt werden, daß unsere Liebe ein Teil der Liebe ist, mit der Gott sich selber liebt.“[38]

Man versteht von diesen Schlußgedanken des Systems aus, was Spinoza den Romantikern und dem spekulativen Idealismus der nachkantischen Periode teuer machte; man versteht, was Goethe in dem „Système de la Nature“ ein nebelgraues Kimmerien und in Spinoza ein Sonnenland der Wahrheit erblicken ließ. Hier klingt Schleiermachers Verehrung des Universums, hier Schellings Identität von Natur und Geist, hier Hegels Verwandlung der Idee aus dem Fürsichsein in das An- und Fürsichsein des bewußten Geistes, in Kunst, Religion und Philosophie, zum ersten Male an. Ein sonnenklarer Rationalismus und doch ein Ausblick in Tiefen, die jenseits alles Verstandes liegen; ein konsequenter Naturalismus und doch eine Unterströmung von religiösem Gefühl; „die Ueberwindung der Theologie, aber auf dem Standpunkt der Theologie.“[39]

XIV. Kapitel

Leibniz

1. Zur allgemeinen Charakteristik

Die zentrale Stellung, welche Leibniz[1] in der Entwicklung der neueren Spekulation einnimmt, ist längst anerkannt. Sein umfassender Geist nimmt tätigen Anteil an allen Problemen, welche das Abendland beschäftigen; mit der größten Universalität des Wissens verbindet sich bei ihm ein außerordentlicher Reichtum persönlicher Beziehungen; aber beides erhält seine eigentümliche Weihe erst durch jene Verbindung allseitiger Empfänglichkeit mit spekulativem Tiefsinne, welche für Leibniz so charakteristisch ist. Die wichtigsten Bestrebungen der vorkantischen Philosophie finden in ihm ihren Mittelpunkt; ja man kann sagen, daß seine Polemik schon die vorgeschritteneren Tendenzen des 18. Jahrhunderts trifft. Ohne Zweifel steht Spinoza, was Einheitlichkeit des Denkens betrifft, ebenso weit über Leibniz, als dieser an vielseitiger Empfänglichkeit und geistiger Universalität jenen überragt; und so gehören beide zusammen, in wechselseitiger Ergänzung, als eine jener großen Doppelgestalten, deren die Philosophie eine ganze Reihe aufzuweisen hat. Naturgemäß steht die Polemik gegen Spinoza im Mittelpunkte der Leibnizischen Spekulation: der Widerspruch gegen ihn übt auf Leibniz' Denken eine ähnliche treibende Kraft, wie die Opposition gegen Hobbes in der englischen Philosophie. Seine Abneigung gegen Spinoza ist vielleicht ebenso groß als die Malebranches; aber

sein Protest gegen den Spinozismus gewinnt viel wirksamere Bedeutung, weil er die Fundamentalgedanken, deren logische Konsequenz das spinozistische System war, klar durchschaute und umzugestalten unternahm, während Malebranche bei gleichen Voraussetzungen nur durch Inkonsequenz die gleichen Resultate abzulehnen vermochte. Gleichwohl ist es nicht schwer, auch in Leibniz' Spekulation noch den verwandtschaftlichen Zug mit Spinoza zu entdecken und es wird der folgenden Darstellung nicht an Gelegenheit mangeln, eine Uebereinstimmung zwischen beiden Denkern hervorzuheben, welche durch die Grundverschiedenheit ihrer metaphysischen Anschauungen noch augenfälliger wird.

Für die Entwicklung des Cartesianismus in Deutschland kommt Leibniz eine ganz ähnliche Bedeutung zu, wie Malebranche in Frankreich. Beide haben nicht nur dieses System durch ein Um- und Weiterbilden von innen heraus zu vervollkommnen gesucht, sondern sich sorgfältig bemüht, die von Descartes ganz beiseite gesetzte Verbindung zwischen Glauben und Wissen, zwischen Theologie und Philosophie, wieder herzustellen.

Aber dies Verhältnis zu Malebranche und der von ihm vertretenen Richtung ist mehr als bloße Gleichzeitigkeit der Bestrebungen: enge persönliche und litterarische Beziehungen verbinden ihn mit dem französischen Geistesleben der Zeit, welches er in sich durchlebt, von dem er mächtige Impulse empfängt und in dessen Kämpfe er mit kritischem Scharfsinn vermittelnd einzugreifen sich bemüht. Ebensowenig fremd blieb ihm die Philosophie Englands; und gerade in der Stellung, welche er zu ihr einnahm, läßt sich am deutlichsten erkennen, was von dem Wirken dieses weitschauenden Geistes überhaupt gilt: daß er manche Züge der späteren Entwicklung vorausgenommen habe. Schon durch Pufendorf[2] hatte eine Vermittlung der deutschen Wissenschaft mit den auf ethischem Gebiete bahnbrechenden Untersuchungen der Engländer stattgefunden. Pufendorfs Ziel war ein richtiges: es galt ihm einen Ausgleich zwischen den entgegengesetzten Theorien von Grotius und Hobbes. Er bediente sich dazu in umfassender Weise Cumberlandscher Ideen; aber es fehlte

ihm die spekulative Kraft, um die Gegensätze wahrhaft zu vermitteln, so daß er sich vielfach mit einem mehr äußerlichen Nebeneinanderstellen begnügt und in seinen Hauptgedanken durchaus von Cumberland abhängig bleibt. Gerade im Gegensatz zu ihm tritt die Originalität und schöpferische Kraft, welche dem Geiste Leibniz' neben aller Neigung zum Eklektischen eigen ist, ins hellste Licht.

In Locke bekämpft dieser den Sensualismus, in Hobbes, Locke und King den ethischen Nominalismus und theologischen Utilitarismus, geradeso wie in Bayle die rationalistische Aufklärung der folgenden Zeit; während Shaftesburys Philosophie ihm die Freude bereitet, eine der seinigen innig verwandte Denkart auf englischem Boden keimen zu sehen. Und gerade die theologischen Neigungen Leibniz', welche uns zum Teil so fremdartig berühren, gehören wesentlich mit dazu, um ihn in einem ganz von Theologie erfüllten Zeitalter so in den Mittelpunkt der Spekulation zu stellen.

---

2. Die Metaphysik des Sittlichen

Die Frage nach dem letzten Grunde des Sittlichen und seiner Stellung im Ganzen der Welt hatte seit dem Mittelalter die Spekulation beschäftigt. In den gewonnenen Lösungen lassen sich drei Hauptformen unterscheiden. Zunächst jene, welche von den Begriffen des Gesetzes und der Verpflichtung ausgeht und alles Sittliche auf den Willen der Gottheit, als des obersten Gesetzgebers, zurückführt. Sodann jene, welche im Sittengesetze nicht ein Gebot göttlicher Willkür, sondern den notwendigen Ausdruck der ewigen Wesenheit Gottes selbst erblickt, und darum die Ewigkeit und Unveränderlichkeit der sittlichen Normen behauptet. Die dritte Richtung endlich läßt diese metaphysischen Beziehungen des Sittlichen entweder ganz fallen und begnügt sich mit Ableitung desselben aus der Natur des Menschen; oder, wo sie dieselben weiter verfolgt, hält sie doch die Relativität derselben dem Absoluten gegenüber fest.

Gegen die erste und dritte Annahme erklärt sich Leibniz gleichmäßig mit der größten Entschiedenheit.[3] An verschiedenen Stellen wird die scotistisch-cartesianische Ansicht über Wesen und Ursprung des Sittlichen, welche durch Locke und seine Schule zum Stichwort einer weit verbreiteten Richtung der englischen Theologie geworden war, und auch unter den Theologen des Kontinents immer noch Vertreter fand, mit den schärfsten Gründen bekämpft.[4] Leibniz steht in dieser Polemik vollständig auf dem Boden, welchen die englischen Intellektualisten, Shaftesbury und Hutcheson mitgerechnet, sowie Bayle und Malebranche, einnehmen und kämpft zum Teil mit ihren Gründen, die, wie es scheint, bis zu einem gewissen Grade Gemeingut der wissenschaftlichen Welt geworden waren.

Kaum weniger nachdrücklich wendet sich Leibniz von der streng naturalistischen Auffassung ab, welche er im Mittelalter durch Abälard, in der neueren Zeit hauptsächlich durch Hobbes und Spinoza vertreten findet. Auch in ihr erblickt er, wenn schon in anderer Weise, eine Herabwürdigung der Gottheit, und so diametral läuft sie seinen eigenen Voraussetzungen zuwider, daß er sie nicht nur als verderblich, sondern geradezu als unerklärlich bezeichnet.[5]

Es ist nach allem Vorangegangenen wohl kaum erforderlich, die Gründe, welche Leibniz für seine Anschauung beibringt, im einzelnen zu verfolgen. Zu oft sind uns Für und Wider im Verlaufe dieser Darstellung bereits entgegengetreten, und wie geistreich auch Leibniz seine Argumente vielfach gewendet haben mag — sein eigentliches Verdienst liegt nicht an dieser Stelle. Zwar kämpft Leibniz entschieden gegen gewisse Ueberspannungen der theologischen Ansicht an; allein es sind doch seine eigenen Gedanken wesentlich vom theologischen Geiste eingegeben. Sie stellen daher auch Spinoza gegenüber keinen Fortschritt dar; sondern weisen, ähnlich wie Malebranche, nur eine eklektisch blendende, aber innerlich unhaltbare Vermischung des Pantheismus mit dem Theismus auf. Spinozas Originalität in dieser Frage lag gerade darin, daß er, jene endlosen und unfruchtbaren Diskussionen mitten durchschneidend, das Absolute als ein Uebersittliches bezeichnete.

Darin wagen ihm weder Malebranche noch Leibniz zu folgen. Zu enge war die Beziehung ihrer Gedanken auf die Theologie, zu lebendig der alte Gottesbegriff in beiden, als daß sie sich zu einer so radikalen Umgestaltung der herrschenden Denkweise hätten entschließen können.

Die spinozistische Anschauung lag, wie so manche andere Idee dieses einsamen und kühnen Denkers, viel zu weit außer dem Gesichtskreise des damaligen Zeitalters, als daß sie, selbst als Waffe der Polemik, irgend hätte wirken können. Dies war dagegen in hohem Grade der Fall bei der von Leibniz verfochtenen Ansicht, welche, als Gegengewicht gegen übertriebene Ansprüche der Theologie, mit dem Hinweise auf die rein in der Vernunft begründete, selbst von göttlicher (d. h. theokratischer) Willkür unabhängige, Hoheit des Sittlichen gute Dienste zu leisten vermochte. Wir sehen gleich an diesem Kardinalpunkte Leibniz in engster Berührung mit seiner Zeit, ja so sehr bemüht, keinen Anstoß zu geben, daß nicht einmal seine eigene Meinung von Mißverständnissen frei bleibt.[6]

Ein strenges Festhalten an der Schultradition ist bei Leibniz unverkennbar. Die ältesten Rüstzeuge der Scholastik kommen bei ihm wieder zum Vorschein. Wir hören das bekannte Argument, daß eine Region ewiger Wahrheiten, zu welchen auch die obersten sittlichen Grundsätze gehören, notwendig einen ewigen Geist als Träger voraussetze, dessen Bewußtseinsobjekt sie seien und der die Realität derselben bewirke[7] — ein wunderliches Mißverständnis der Forderung, daß ein Element der Vernünftigkeit zum Grundbestande der Welt gehöre. Wir erfahren, daß diese obersten sittlichen Wahrheiten auch im menschlichen Geiste liegen, wenngleich unentwickelt und verschleiert, und ein natürliches Licht, oder ein natürliches Gesetz für denselben darstellen,[8] so daß von dieser Grundlage aus eine demonstrative Ethik möglich sein soll — ein Gedanke, den später das Schulmeistertalent eines Wolff aufgenommen und mit einem unglaublichen Aufwande von geduldiger Pedanterie durchgeführt hat.

So zeigt sich allenthalben die Bestätigung des Satzes, daß die Leibnizsche Spekulation der Theologie enge verschwistert

ist. Nicht als ob sie sich jemals geneigt zeigte, ihre Selbständigkeit aufzuopfern; aber Leibniz ist aufs innigste von dem christlichen Geiste durchdrungen und geht deshalb bewußt und unbewußt überall darauf aus, die theologischen Vorstellungen auf ihren möglichen Wahrheitsgehalt anzusehen und soweit irgend möglich eine Vermittlung mit denselben zu suchen.[9]

Freilich kommt durch dies Verfahren nicht selten ein gewisses Schwanken in seine Darstellung, wie es eben aus dem Bemühen, widersprechende Elemente zu vereinigen, sich nur zu wohl erklärt. Dies tritt gerade bei seiner Gotteslehre, soweit sie mit der Metaphysik des Sittlichen zusammenhängt, deutlich hervor. Mit Spinoza hält Leibniz daran fest, daß alles Tun Gottes streng notwendig sei und die Freiheit des Absoluten nur darin liege, daß alle Akte desselben unbedingt mit dem Gesetze seines eigenen Wesens zusammenfallen.[10] Will man den Begriff der Freiheit in diesem Sinne mit Spinoza dem der Sittlichkeit gleichsetzen,[11] so versteht sich letztere von dem Absoluten allerdings von selbst; allein da der Gegensatz und die Möglichkeit des Unsittlichen im Absoluten wegfallen, so ergibt sich, daß die Anwendung dieses Begriffes auf das Absolute eine bloße Tautologie ist. Dies wird auch nicht geändert durch die von Leibniz gemachte Unterscheidung zwischen dem metaphysisch und dem moralisch Notwendigen. Denn auch sie hat, genauer betrachtet, lediglich verbale Bedeutung, um den Schein des Moralischen da zu bewahren, wo tatsächlich nichts als das Notwendige vorhanden sein kann.[12]

Aber auch zugegeben, man wollte den Begriff des Sittlichen in der Anwendung aufs Absolute gelten lassen, so würde aus dieser Anknüpfung doch für die praktische Einsicht nichts zu gewinnen sein. Denn in welcher Weise das Gesetz des eigenen Wesens, nach welchem das Absolute handelt, für den Menschen als Regel zu dienen vermöchte, läßt sich nicht absehen. Freilich hat Leibniz den ausführlichen Versuch unternommen, zu zeigen, daß seinem in der Form der Persönlichkeit gedachten Absoluten alle die ethischen Prädikate, welche den Begriff des Sittlichen beim Menschen ausmachen, in ge-

steigertster Idealisierung zukommen. Und es läßt sich nicht leugnen, daß dieser Gedanke, das Höchste, was dem Menschen in Bezug auf die Vollendung seines eigenen Wesen zu ahnen vergönnt ist, in dem geheimnisvollen Weltgrunde persönliches Sein annehmen zu lassen, einen verführerischen Reiz ausübt, welchem in vielen Fällen die Spekulation des Denkers ebensowenig zu widerstehen vermag, als das Glaubensbedürfnis des gewöhnlichen Bewußtseins. Wie tiefgreifend der Einfluß ist, den der Vorstellungskreis der Kirchenlehre auf den Geist der europäischen Völker übte, und zwar zu einer Zeit, da die Emanzipation derselben von dem Buchstaben des Kirchenglaubens längst begonnen hatte, das sieht man nirgends deutlicher, als an den Wirkungen dieses theologischen Gottesbegriffes. Die ausgebreitete Verwendung desselben im Bereiche der ethischen Spekulation ist uns im Verlaufe dieser Darstellung vielfach entgegengetreten. Es hängt damit aufs engste zusammen, daß allenthalben sich das Bedürfnis der Theodizee, d. h. der Bestätigung des Ideals durch Erkenntnis des Realen fühlbar macht. Wir sehen eine Reihe englischer Philosophen mit dieser Aufgabe beschäftigt; wir finden dies Problem als einen Gegenstand der heftigsten Kontroverse in Frankreich; wir sehen Leibniz auch hier im Mittelpunkte der Interessen des zeitgenössischen Denkens, und alle Fäden der Diskussion in seiner Hand vereinigend.

Ein ansehnliches Maß menschlichen Scharfsinnes ist in diesen Untersuchungen vereinigt, um einen Beweis zu führen, welcher unmöglich je geliefert werden kann, und eine Sache zu stützen, welche durch sich selbst schon stark genug ist. Denn wie geschickt auch die Argumentationen der Theodizee angeordnet sein mögen, so können sie doch nie etwas weiteres beweisen, als daß die Welt notwendig so sein müsse, wie sie ist; das Böse und das Uebel in ihr unvermeidlich, als Mittel zur Erfüllung der Weltzwecke. Und in der Tat muß jede Weltbetrachtung, soweit sie noch wissenschaftliche Erkenntnis sein will, dabei stehen bleiben, die Vorgänge in der Welt in ihrer Notwendigkeit aus den gegebenen Elementen zu begreifen.

Indes Leibniz geht weiter und sucht der Weltschöpfung

den Charakter einer sittlichen Tat des Absoluten dadurch zu retten, daß er sie als die Wahl des Besten unter vielen Möglichkeiten bezeichnet. Allein dieser Gedanke vernichtet sich selbst. Weder deduktiv noch induktiv ist dieser Satz zu erweisen.

Zunächst muß dahingestellt bleiben nach dem eben Bemerkten, ob die Anwendung des Begriffes „sittlich" auf das Absolute überhaupt einen Sinn haben kann; sodann müßte durch eine vergleichende Betrachtung der Natur und des Weltlebens gezeigt werden, daß die Erscheinungen nur unter der Voraussetzung einer nach sittlichen Motiven wirkenden Kausalität verständlich werden können. Dieser Beweis ist niemals erbracht worden und kann niemals erbracht werden. Wir mögen das Absolute mit sittlichen Prädikaten ausstatten oder nicht: einerlei; sein Verfahren hat sicher gar keine Aehnlichkeit mit dem nach unseren Begriffen Sittlichen. Gestatten wir uns, in Ermangelung eines nachweisbaren transzendenten Zweckes, die Entwicklung der Welt und des in ihr liegenden, unendlichen Reichtums an Kräften und Lebensformen, die höheren geistigen Gestaltungen mit einbegriffen, als immanenten Zweck zu bezeichnen, so muß jede unbefangene Beurteilung der Welt, welche nicht Gemütspostulate mit Erkenntnissen verwechselt, zugestehen, daß Weltlauf und Weltgesetze zu dem nach menschlichen Begriffen Sittlichen kaum irgend erkennbare Analogien aufzuweisen haben. In der Tat zeigen beide als hervorstechendsten Zug eine so grandiose Ausbeutung aller Einzelnen für die Zwecke des Ganzen, eine so vollkommene Rücksichtslosigkeit in der Wahl der Mittel, daß sicherlich niemals jemand aus der Betrachtung der Natur und des Weltlaufs auch nur den leisesten ethischen Impuls zu schöpfen vermocht hat, und wir für Menschen, in denen diese dämonische Rücksichtslosigkeit zum Durchbruche kommt, keine bessere Bezeichnung haben, als indem wir sie mit Naturgewalten vergleichen.[13]

Alle sittliche Kulturarbeit des Menschen besteht demnach nicht etwa in einem gelehrigen Aufnehmen der Lektionen, welche die Weltbetrachtung erteilt, sondern sie ist ein beständiger Kampf der menschlichen Vernunft gegen die Welt-

gesetze, um an ihre Stelle Vernunftgesetze treten zu lassen. Natürlich ist dieser Kampf der Menschheit um das Sittliche gegen das Natürliche selbst ein notwendiger Bestandteil des allgemeinen Lebensprozesses und daher, auf eine nicht schwierig zu erklärende Weise, dazu bestimmt, den Zweck des Daseins zu fördern. Es ist aber eine großartige, indessen, wie es scheint, für die geschichtliche Entwicklung der Menschheit notwendige Illusion, die sittlichen Ideale der Menschheit zu Seinsformen des Absoluten machen und ihre Geltung dadurch stützen zu wollen, daß man sie als Eigenschaften des Absoluten, somit als objektiv-reale Mächte, in der Welt aufzuweisen sucht. In diesem mit dem absoluten identifizierten Wesen betet die Menschheit sich selber an — ihr Bestes, Höchstes, Heiligstes, ihre Ideale. Vor ihnen demütigt sie sich, von ihnen fühlt sie sich erhoben. In dem einen Sinne eine der gewaltigsten aller Kräfte, in dem anderen gar nicht ins Reich der Wirklichkeit gehörend. Und so wird auch der Zwiespalt verständlich, der, solange diese Illusion besteht, immer wieder hervorbricht, und erst da für immer sich aufheben läßt, wo diese Illusion ganz und gar in das reine Licht der Erkenntnis zerronnen ist.

Erst wo diese Ueberzeugung lebendig geworden ist, daß unsere Ideale mit unserer Welterkenntnis gar nichts zu tun haben, daß alle Mühe verloren ist, welche diese Ideale von außen stützen und beweisen will und die wahren Interessen des Ideals nur kompromittiert, weil das notwendige Scheitern aller dieser Versuche die wahren Grundlagen des Ideals verbirgt — erst da ist es möglich, vollkommen klare Welterkenntnis mit dem reinsten Streben nach dem Idealen zu verbinden, und nicht mehr zagen zu müssen, daß ein Fortschritt in der Erkenntnis irgendwelche heilige oder wertvolle Güter der Menschheit gefährde. Wahrlich, es stünde jammervoll um die Ideale der Menschheit, wenn sie von dem Welterkennen abhängig wären, aus ihm in unsere Brust gelangen müßten! Das haben die Theologen aller Zeiten richtig gefühlt, und sich stiller oder lauter gegen die verhängnisvolle Wissenschaft gewehrt! Sie hätten ganz recht gehabt, wenn den richtig verstandenen Idealen durch irgendwelche Welterkenntnis, zu

welchen Resultaten sie auch führen mag, beizukommen wäre. Aber nur das falsche oder auf falscher Grundlage ruhende Ideal wird von dieser Gefahr ernstlich bedroht. Aus dem Verkennen dieser Wahrheit aber rührt jene Verwirrung her, die gerade in unserer Zeit Tausende von Gemütern ängstigt und trübt, weil sie die Forderungen ihrer Erkenntnis und ihres Ideals, d. h. ihres Glaubens, nicht in Einklang zu setzen wissen. Da sie keines von beiden opfern wollen, so entspringt jenes haltlose Schwanken, jene klägliche Halbheit, welche die wahren Interessen der Menschheit empfindlicher schädigt, als ein offener Bruch mit dem einen zu Gunsten des andern, und nicht eher beseitigt werden kann, ehe die Scheidung Grundlage unserer Erziehung geworden ist.

---

3. Psychologische Grundlegung

Wie jene metaphysischen Fragen hat Leibniz auch die Psychologie des Sittlichen nirgends in systematischem Zusammenhange behandelt, sondern sich auf gelegentliche Erörterung einzelner Fragen beschränkt. Wie enge die Verbindung seines Denkens mit der Theologie war, sieht man deutlich daraus, daß auch hier fast nur die Punkte eingehender besprochen werden, an welchen sich die Ethik mit der Dogmatik berührt, wie die Lehre von dem Verhältnis zwischen Freiheit und Notwendigkeit im Willen.[14] Ueberall aber, wo Leibniz das ethische Gebiet berührt, zeigt er sich den verschiedensten Kontroversen gegenüber als Vertreter einer zwar in aphoristischer Form entwickelten, aber im Grundgedanken einheitlichen Ansicht, welche er mit Nachdruck zur Geltung zu bringen bemüht ist.

Zunächst finden wir Leibniz auch auf psychologischem Gebiete als Gegner der Lockeschen Anschauung, welche schon seine Metaphysik des Sittlichen bekämpft hatte.[15] Was Leibniz an ihr auszusetzen findet, ist die Leugnung jeder angeborenen Grundlage für das Sittliche, die Ableitung desselben lediglich aus den verschiedenen Formen des Gesetzes und aus

verstandesmäßiger Reflexion auf die Folgen unserer Handlungen. Wie Cumberland und Shaftesbury sucht er darum nach einer Grundlage für das Sittliche in der gesamten Organisation des Menschen; wie Price nach einer Auffassung, welche die objektiv-teleologische Bedeutung der Sittlichkeit sichert. Die innere Verwandtschaft des Leibnizschen Denkens mit diesen Vorkämpfern des ethischen Realismus in England ist in die Augen springend; und die Unwahrscheinlichkeit einer eigentlich litterarischen Anregung kann das Gewicht dieser Uebereinstimmung nur verstärken.[16] Freilich müssen wir uns da, wo uns bei den englischen Forschern ausgeführte Untersuchungen vorliegen, bei Leibniz mit einigen Andeutungen und Winken begnügen.

Der alte Begriff der „lex naturalis“, welchen, wie schon erwähnt worden ist, auch Leibniz noch immer bewahrt, wird unter dem Einflusse der Lockeschen Kritik zeitgemäß umgestaltet. Angeboren sind uns nicht Vernunfteinsichten, welche ja ein verhältnismäßig spätes Produkt des Geistes sind, sondern Instinkte, die uns durch einen unmittelbaren Trieb und durch das ihre Befriedigung begleitende Vergnügen nach gewissen Richtungen führen, und aus denen erst später, wenn die Tendenz derselben durch vernünftige Einsicht klar wird, das eigentlich Sittliche entsteht. Es gibt eine natürliche instinktive Sittlichkeit des Menschen, welche sich in seinem Tun unbewußt geltend macht, gerade so wie die Gesetze der Logik in seinem Denken vor aller bewußten Aufklärung und die Gesetze der Mechanik in seinem Gehen und Stehen vor aller Kenntnis der Mathematik. Das Gefühl der Menschlichkeit gegen seinesgleichen, der Trieb der Soziabilität, dessen ursprünglichste Aeußerungen sich in den Verhältnissen der Geschlechter und der Familie studieren lassen; dann aber auch ein gewisses Gefühl für Würde und Schicklichkeit, werden von Leibniz als solche primitive Regungen der sittlichen Instinkte bezeichnet, welche die objektiv-reale, d. h. von der bloßen Konvenienz unabhängige, Existenz des Sittlichen, als eines Grundbestandteiles der menschlichen Natur, verbürgen.

Was das Verhältnis dieser ursprünglichen Beschaffenheit zu der späteren Entwicklung, d. h. zu den Elementen der

Kultur im weitesten Sinne anlangt, so ist Leibniz klarsehend genug, um dasselbe als ein doppelseitiges aufzufassen. Einerseits nämlich weist er darauf hin, wie häufig es sei, daß diese Instinkte, welche keineswegs unwiderstehlich wirken, durch Leidenschaften, Vorurteile und entgegenstehende Gewohnheiten, die sich ihnen zum Trotz ausbilden, übertäubt und gehindert werden; anderseits erkennt er an, daß diese natürlichen Neigungen nichts weiter seien, als Stützen für die Vernunft und Winke, welche dieser den Willen der Natur verraten. So wenig man auch den Anteil der letzteren verkennen dürfe, so wenig reiche die natürliche Anlage allein, ohne die Unterstützung von Erziehung, Gewohnheit, Ueberlieferung und vernünftiger Ueberlegung aus, um die Sittlichkeit sicher zu begründen.[1]

So weit Leibniz' Vermittlungsversuch zwischen den Theorien, auf deren gegenseitiger Reibung die Entwicklung der englischen Ethik beruhte, und die dort zu einer fortgehenden Vertiefung der Probleme und allseitigster Behandlung geführt hatte.

Schon diese Andeutungen lassen erkennen, daß Leibniz kein einseitiger Intellektualist ist. Weniger als Spinoza hat er den praktischen Charakter des Sittlichen verkannt. Wohl teilt er mit ihm die Ansicht, daß die Ausbildung der Erkenntnis ein unentbehrliches, ja das vorzüglichste Hilfsmittel zur sittlichen Vervollkommnung sei; aber niemals hat er wie dieser den Willen vollständig in der Erkenntnis aufgehen lassen. Aber trotz dieses Mangels seiner Psychologie war Spinoza ein zu tiefblickender Denker gewesen, als daß die fundamentale Bedeutung des Willens nicht doch, wenn auch in anderer Form, in seinem System zur Geltung gekommen wäre.

Und in der Tat: wer den Satz aussprechen konnte, alles Sein sei Selbstbehauptung, und auch das Sittliche nur als die höchste und reinste Form dieses Grundtriebes bei dem Vernunftwesen faßte, der würde auch dem Leibnizschen Gedanken, daß der Trieb nach Glückseligkeit in der einen oder anderen Form die Wurzel alles Lebens und Handelns sei, nichts Ernstliches entgegengestellt haben.

Natürlich erscheint dieser Trieb in wechselnden Formen; worauf sich das ursprünglichste Streben richtet, das ist nicht die Glückseligkeit, sondern einzelne Güter, während der Begriff der Glückseligkeit erst als Summe einer Reihe von Erfahrungen entsteht.

Gut nennen wir dasjenige, was uns Vergnügen bereitet; ein Uebel, was uns Schmerz zufügt. Das Vergnügen aber kann man als ein Gefühl der Förderung, den Schmerz als ein Gefühl der Hemmung unseres Wesens bezeichnen; vorausgesetzt, daß beide stark genug sind, um überhaupt ins Bewußtsein zu treten.[17] In gewissem Sinne also ist der gegenwärtige Schmerz und die gegenwärtige Lust immer im Rechte. Allein diese Bezeichnungen sind relativ, weil eben der Mensch nicht bloß im Augenblick und für denselben lebt. Im Zusammentreffen mit einem größeren Gut könnte ein anderes, welches jenes zu stören drohte, zum Uebel werden, und umgekehrt. Es gibt viele Dinge, die wir als eine Wesensförderung empfinden und die doch später weit größere Beeinträchtigung mit sich bringen.[18] Das Glück oder die Glückseligkeit aber kann nicht in einem (absolut) höchsten Vergnügen liegen, welches unmöglich ist, sondern in einem beständigen Wachstum, einem beständigen Fortschreiten zu neuen Vergnügungen. Das Glück setzt sich folglich aus einer Reihe von Vergnügungen zusammen; die einzelne Lust ist nur ein Schritt zum Glücke; oft der scheinbar kürzeste nach den Eindrücken des Augenblicks, aber nicht immer der sicherste und beste. So kann man also die Weisheit als die Wissenschaft der Glückseligkeit, d. h. als diejenige bezeichnen, welche uns zur Glückseligkeit zu gelangen lehrt.[19]

Das sind Bestimmungen, welche der antiken Ethik entnommen scheinen. Verständige Auswahl unter unseren Vergnügungen und Genüssen, und als Ziel ein befriedigter Gesamtzustand des Gemütes, sind die Gedanken, in welchen diese Bestimmungen kulminieren. Aber diese ganz epikureisch klingende Auffassung wird an anderen Stellen durch Zusätze ergänzt, welche sowohl an Aristoteles als an Spinoza erinnern. In ihnen wird als das zugleich höchste und dauerndste Lustgefühl das Gefühl der Vollkommenheit bezeichnet und diese

als Erhöhung des Wesens.[20] Wesen aber drückt nichts anderes aus, als die Kraft zu wirken, und je größer die Kraft, umso höher und freier ist das Wesen.[21]

Nur die Freude ist beständig und kann weder betrügen, noch eine künftige Traurigkeit verursachen, die aus solcher Quelle fließt. Denn hier allein steht der Mensch wahrhaft auf sich selbst, und sein Genuß auf einem an sich Wertvollen, wenn er die Kraft des eigenen Wesens übt in der Erleuchtung seines Verstandes und in der Uebung seines Willens, allezeit nach dem Verstande zu wirken.

Was in den natürlichen Neigungen und Trieben des Menschen angelegt ist, muß vom Verstande geprüft und in Rücksicht auf seine Fähigkeit, zur Vervollkommnung des menschlichen Wesens beizutragen, untersucht werden. Das ist nicht ein bloßes Verstandesspiel; sondern in dem Maße, als sich unser Verstand in der Führung und Gestaltung unseres eigenen Wesens praktisch betätigt, empfinden wir das Glück einer Steigerung und Erhebung unseres persönlichen Seins.

---

4. Möglichkeit und Bedingungen sittlicher Bildung

Zwei Gedanken finden wir bei Leibniz in der Ausführung dieser Grundansicht mit gleichem Nachdruck hervorgehoben: Die unentbehrliche Wichtigkeit verständiger Aufklärung für die sittliche Bildung und den großen Anteil, welchen gleichwohl das affektive Element, der Wille, am praktischen Leben hat. Beides zusammen begründet seine Anschauung über die Unentbehrlichkeit sittlicher Bildung, sowohl in theoretischer als in praktischer Hinsicht.

Einesteils nämlich wird die Bedeutung richtiger Einsicht für die Sittlichkeit nachdrücklich hervorgehoben und an mehr als einer Stelle erörtert, eine wie reichlich fließende Quelle falsche Urteile oder oberflächlich gebildete Begriffe für sittliche Verirrungen seien.[22] Es finden sich hier eine Reihe der feinsten Bemerkungen; insbesondere wird von Leibniz

der große Abstand hervorgehoben, welcher zwischen vagen Verstandesbegriffen und wahrhaft lebendigen Ueberzeugungen besteht. Mit scharfen Ausdrücken wendet er sich gegen jene wissenschaftliche Mode, welche einen Beweis von Geist zu geben glaube, wenn sie gegen die Vernunft deklamiere. Die Vernunft herabsetzen, sagt er,[23] heißt sich gegen die Wahrheit selbst wenden, gegen das eigene Beste Sturm laufen, da die Vernunft kein anderes Streben hat, als jenes zu erkennen und dem Erkannten zu folgen.

Anderseits klingt es beinahe polemisch gegen seinen eigenen Rationalismus, wenn er einmal bemerkt,[24] zum wahren Glücke bedürfe es weniger des Wissens, als des guten Willens: der einfältigste Mensch gelange so leicht dahin, als der gelehrteste und geschickteste. Diese Worte sind gerade hier nur als Paradoxie zu verstehen, um einen Satz einzuschärfen, auf welchen Leibniz allerdings das größte Gewicht legt: nämlich daß die Funktion des Erkennens und der Einsicht keine andere sei als die, den Willen zu bilden. Leibniz weiß sehr gut, und hat es mehrfach betont, daß die vernünftige Einsicht, d. h. die Vorstellung eines vielleicht großen, aber entfernten Gutes,[25] im Augenblicke des Affektes zu schwach ist, um gegen diesen Sieger zu bleiben, und daß es unmöglich sei, der Mensch könne einer anderen, als der jeweils stärksten Determination des Willens folgen.[26] Nicht der einzelne Willensakt, sondern jene bleibende Beschaffenheit des Gemütes, aus welcher alle einzelnen Willensakte hervorgehen, ist der freien Einwirkung der Vernunft zugänglich.[27] Sie ist auch das allein sittlich Wertvolle. Die Einsicht ist machtlos, wenn sie zu spät zu Hilfe gerufen wird, wenn sie nicht als eine konstante Determination des Willens wirkt, und diese heranzubilden ist Aufgabe aller Erziehung zur Sittlichkeit, sowohl bei sich selbst als bei anderen.[28] Mit Aufgebot aller Vernunft sind wir nicht im stande, uns plötzlich, im Augenblicke der Entscheidung, zu anderen Menschen zu machen als wir sind; aber geduldige Arbeit an uns selbst schafft unsere Neigungen um und läßt uns Unbehagen bei dem empfinden, was wir ehedem als ein Gut ansahen und umgekehrt. Aber nichts wäre törichter, als solche Wandlungen einer unbe-

schränkten Wahlfreiheit zuzuschreiben; der Wille ist immer determiniert, nur der Verstand ist frei.[29] Sein Amt ist es, darüber zu wachen, daß unser Streben nach Glück, die Triebfeder unseres gesamten Wesens, in die richtige Bahn gelenkt werde, und in dem Maße, als dies gelingt, verwandeln sich die Determinationen des Willens. Immer sucht er nach Glück; aber über dem Streben nach dem Höchsten wird er von der Gewalt der kleinen Wünsche und Begierden frei und gewinnt jene Ruhe, welche in Fällen der Wahl Vernunft und Einsicht zu Worte kommen läßt.[30]

Aufs deutlichste zeigt sich in diesen Erörterungen die Mittelstellung der Leibnizschen Ideen zwischen Spinoza und den hervorragendsten englischen Ethikern, Shaftesbury und Hume. Wie nachdrücklich diese auf die Notwendigkeit sittlicher Bildung, allgemeiner Regeln, Erziehung und Gewohnheit hingewiesen hatten, war diese Darstellung kenntlich zu machen bemüht. Wenn die Engländer aber, auf die Unmittelbarkeit der Gefühlsentscheidung hinausdrängend, im ganzen die Rolle der Vernunft zu sehr verkürzt hatten, und Spinoza sie zu sehr als Alleinherrscherin zu betrachten neigte, so hat Leibniz ihren richtigen Anteil ohne Zweifel am genauesten psychologisch bestimmt.

Die Wahrheit der Grundgedanken aber wird durch diese Uebereinstimmung zwischen so verschiedenen Denkern ins hellste Licht gestellt. Nicht minder deutlich die Tatsache, daß eine ethische Prinzipienlehre möglich ist, unabhängig von allen methaphysischen und theologischen Konstruktionen. Denn es zeigt sich gerade bei Leibniz sehr schlagend, daß seine Ethik keine Konsequenz seiner Metaphysik ist, weil sonst solche Uebereinstimmung mit Spinoza unmöglich sein würde; sondern daß Metaphysik und Theologie sich zur Ethik wie ein, von andern Zwecken vielleicht geforderter, aber vom prinzipiell-ethischen Standpunkt aus nebensächlicher Ueberbau verhalten, dessen Verwerfung oder Beibehaltung Geschmacksache ist.

---

5. Sittlichkeit und Religion

Nichts ist schwieriger, als eine klare Bestimmung des Verhältnisses, in welchem die Leibnizsche Spekulation zur Theologie stand. Es hat dies seinen Grund gerade in der universellen Biegsamkeit dieses Denkers, der sich nach keiner Seite hin vollständig abschließend verhielt, die verschiedensten Interessen zu den seinigen zu machen wußte, und mit einer gewissen Absichtlichkeit darauf ausging, in scheinbar Widerspruchsvollem den vereinigenden Punkt zu finden. Derselbe Mann, welcher in so vieler Hinsicht mit Recht als Vater der deutschen Aufklärung betrachtet werden darf, und bei welchem sich Sätze finden, welche an die englischen Freidenker des 18. Jahrhunderts erinnern, steckt anderseits tief in rein theologischen Kontroversen, müht sich, freilich in durchaus irenischer Tendenz, mit den Unterscheidungslehren der einzelnen Konfessionen und sucht mittels der künstlichen Unterscheidung von übervernünftigen und widervernünftigen Wahrheiten positive Glaubenssätze zum Range von „beschleunigten Erkenntnissen“ zu erheben. Eine Entwicklung, welche in England sich auf mehrere Generationen verteilt, stellt sich in diesem einzigen Manne und den verschiedenen Richtungen seines Denkens verbunden dar; so freilich', daß Leibniz im ganzen den älteren englischen Latitudinariern bis auf Locke einschließlich näher steht, als den späteren Philosophen und Deisten, von welchen ihn seine positiven theologischen Neigungen entfernen. Das gilt schon im Vergleiche mit Locke. Der Satz von der Vernünftigkeit des Christentums ist beiden gemeinsam; aber Locke hatte sich den Beweis für denselben bedeutend leichter gemacht als Leibniz, der mehr historischen Sinn, aber dafür auch merklich weniger Unbefangenheit besaß, als der englische Latitudinarier, und darum wohl zu kunstvollen theologischen Systemen, aber niemals zu einer so einfachen Formel für das Christentum gelangte, wie dieser. Viel näher steht Leibniz mit seiner eingehenden Berücksichtigung der positiven christlichen Dogmatik den französischen Cartesianern, insbesondere Malebranche, mit welchem ihn ein gewisser Zug der

Geistesverwandtschaft verbunden zu haben scheint. Wie nahe er sich Malebranche fühle, hat Leibniz selbst mehrfach hervorgehoben. Gleichwohl ist ihre Stellung zu diesen theologisch-philosophischen Problemen nicht ganz die nämliche. Mit Malebranches Denken sind seine theologischen Neigungen so enge verwachsen, daß seine Schriften eine vollständige Vermischung beider Elemente darstellen. Sein Rationalismus dringt in alle Mysterien des Glaubens ein; sein Glaube löst die Rätsel, vor welchen die Vernunft ratlos stehen bleibt. Leibniz besitzt neben seinem philosophischen Systeme eine vollständige Theologie; aber wie mannigfaltige Unterstützung sie sich gegenseitig auch gewähren mögen: im ganzen stehen sie doch mit größerer Selbständigkeit nebeneinander, als bei Malebranche. Man kann dies vielleicht von seinen ethischen Theorien vorzugsweise behaupten. Während es bei Malebranche fast unmöglich ist, dieselben gesondert von allem Theologischen darzustellen, ohne seinem Gedanken Gewalt anzutun, würde ein solcher Versuch zwar sicher nicht den ganzen und vollen Leibniz, sondern nur ein Stück seiner Gesamtanschauung, aber dieses wenigstens in verständlicher Form zu liefern im stande sein. Das Band, welches bei Leibniz Theologie und Philosophie zusammenknüpft, liegt mehr in der Einheit der Person, als Träger verschiedener Gedankenreihen, während es bei Malebranche mehr die Einerleiheit der Sache ist, welche seiner Philosophie die theologische Färbung gibt.

Leibniz hat fast alle wichtigeren Materien der Theologie teils gestreift, teils ausführlich behandelt, und die Selbständigkeit, mit welcher er, obwohl durchaus auf dem positiven Boden historischen Christentums stehend, zwischen allem konfessionellen Hader hindurch sich die eigenen Wege sucht, die feine, aber stets innerhalb gewisser Grundvoraussetzungen sich haltende Kritik, welche er an Einrichtungen und Gebräuchen, dogmatischen Formulierungen und kirchengeschichtlichen Tatsachen übt, geben auch auf diesem Felde Zeugnis von seiner glänzenden Begabung.[31]

Die Art und Weise aber, wie Leibniz die einzelnen Hauptlehren des christlichen Glaubens formuliert, berührt uns an dieser Stelle weiter nicht. Es handelt sich hier lediglich um

die Grundlinien des Verhältnisses zwischen natürlicher und religiöser Sittlichkeit und um die Bezeichnung des Einflusses, welchen Leibniz spezifisch theologischen Vorstellungen auf seine Ethik zu üben gestattet.

Seit dem Beginne der neueren Philosophie hatte sich das Streben nach Befreiung der Ethik von der Theologie hauptsächlich in der Beantwortung zweier Fragen ausgesprochen: Ist der christliche Glaube die unerläßliche Bedingung der Sittlichkeit? Sind Atheismus und Sittlichkeit vereinbar? Man erinnert sich der radikalen Antworten, welche Bayle auf diese Fragen in Bereitschaft gehabt hatte. Leibniz war, wie bereits erörtert, in einem Kardinalpunkte, der Begründung des Sittlichen auf die Natur der Menschen und Dinge, vollkommen mit Bayle einverstanden. Er wendet sich ausdrücklich gegen die schroffe Anschauung des Augustinus, welcher einst über alle bloß natürliche Sittlichkeit schonungslos den Stab gebrochen hatte;[32] er hält zwar die Lehre von der Erbsünde noch fest, aber in einer so gemilderten Form, daß sie, obwohl in den Formeln der christlichen Tradition, kaum mehr als die Ueberzeugung von der allgemeinen Neigung des Menschen zum Bösen ausdrückt.[33] Er glaubt, daß es verkehrt wäre, allen denen, welche ohne Kenntnis der christlichen Heilmittel leben, oder gelebt haben, die Möglichkeit der Seligkeit abzusprechen; aber auch hier vorsichtig vermittelnd fügt er bei, daß man damit nicht in die pelagianische Anschauung zu verfallen brauche, die Seligkeit solcher Menschen lediglich ihren eigenen Naturkräften zuzuschreiben, sondern vielleicht anzunehmen sei, daß Gott solchen redlich Strebenden auf übernatürliche Weise, sei es auch erst in den letzten Augenblicken, all das Licht des Glaubens und alle die Wärme der Liebe verleihe, die ihnen zu ihrem Heile notwendig ist.[34]

Aber gerade an diesen Stellen zeigt sich am deutlichsten, wie durch und durch Leibniz's Denken mit den theologischen Vorstellungen verwachsen ist, und wie schwer es ihm noch fällt, sich von gewissen traditionellen Annahmen zu befreien und ganz auf rationalistischen Boden zu stellen.

Dasselbe Schwanken zeigt sich auch in seiner Gnadenlehre. Die bereits angeführten Stellen und andere[35] lassen keinen

Zweifel, daß Leibniz nicht nur die Möglichkeit übernatürlicher Gnadenwirkungen im streng theologischen Sinne zugab, sondern dieselben sogar für gewisse Fälle geradezu postulierte, obwohl in seinem System eigentlich kein Raum dafür war. Anderwärts spricht Leibniz wieder von der Gnade mit der größten Zurückhaltung und in solchen Ausdrücken, welche kaum mehr bezeichnen, als das von jedem Denker anzuerkennende Maß ursprünglicher Verschiedenheit der sittlichen Begabung.[36]

Und daß hier, wie man sich auch wenden und drehen mag, ein Punkt kommt, wo der Grund der unaufheblichen Verschiedenheit zwischen den Menschen in Hinsicht ihres sittlichen Wertes auf Gott zurückfällt, d. h. schlechthin geheimnisvoll wird[37] — das versteht sich nach dem oben über die Theodizee Bemerkten von selbst. Endigt doch diese Rechtfertigung allenthalben mit dem Hinweise auf die einfache Notwendigkeit. Die Gottheit will nur das Beste ihrer Geschöpfe, und die Welt ist voll Jammer und Elend; sie will die Seligkeit aller Menschen, aber nur auserwählten Werkzeugen wird jene unwiderstehliche Gnade zu teil, welche unter allen Umständen zum Heile führt. Die Erfahrungen der Menschheit bleiben eben immer die nämlichen; gleichviel ob sie der Mystizismus als Ratschläge ewiger Liebe feiert, oder der Naturalismus als ernste Notwendigkeit erträgt.

Soviel zur Beantwortung der Frage, in welches Verhältnis Leibniz den positiven christlichen Glauben zur Sittlichkeit gesetzt habe. Zum Teil hat diese Erörterung der zweiten Frage vorgegriffen: ob Sittlichkeit ohne den Glauben an Gott möglich sei?

Wie enge die ganze Metaphysik des Sittlichen bei Leibniz mit der Gottesidee verknüpft ist, und welche Bedenken sich gegen seine Theorie erheben lassen, wurde bereits dargestellt. Neben allem, was Leibniz über die natürliche Begründung des Sittlichen in der Organisation des Menschen beibringt, hält er doch an dem hohen Werte der Gottesidee fest. Seine Argumentation erinnert an die Art und Weise, wie Butler, Hutcheson, Shaftesbury und Hartley denselben Gedanken geltend gemacht hatten. Die läuternde und erhebende Kraft eines als kosmische Realität gedachten ethischen Ideals haben wir

bei allen diesen Denkern gleichmäßig als Motiv dieser Lehrbildung zu betrachten, deren systematische Ausführung für alle die gleichen Forderungen mit sich bringt: eine wesentlich optimistische Weltansicht und die Begründung derselben durch eine Theodicee.

Wie Butler und Hartley weist auch Leibniz auf die Erwartung eines zukünftigen Lebens, als notwendige, oder mindestens wünschenswerte Ergänzung der sittlichen Motive hin. Zwar wenn das Sittliche in der Natur des Menschen und der ihn umgebenden Welt begründet und die natürliche Verbindung zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit eine so enge sein soll, so muß in der überwiegenden Mehrzahl von Fällen auch eine rein auf den Kreis dieses Lebens sich beschränkende Erwägung zu zeigen im stande sein, daß das sittliche, vernunftgemäße Handeln der rechte, ja der sicherste Weg zum Glücke ist.[38] Allein ausnahmslos gilt diese Uebereinstimmung nicht; und da es Fälle gibt, in welchen die natürlichen Folgen des Lasters nur sehr verzögert oder gar nicht eintreten, und wieder andere, in welchen es unmöglich ist zu beweisen, daß das sittlich beste Handeln zugleich das nützlichste sei, so würde ohne die Annahme eines allwissenden Gottes und jenseitiger, zweifelloser Vergeltung die unbedingte Allgemeinheit der sittlichen Verpflichtung durchbrochen und zu einer bloßen Wahrscheinlichkeitsberechnung herabgesetzt werden.[39]

Will man demnach die eigentliche Meinung Leibniz' treffen, so wird man sagen müssen, daß es ihm ebensowenig in den Sinn gekommen sei, die Möglichkeit einer sittlichen Regelung des Lebens ohne den Glauben an eine individuelle Fortdauer im Jenseits zu leugnen, als auf die Wirkungen dieser Idee im sittlichen Leben zu verzichten.[40] Und dies wird umso begreiflicher, als sie für ihn eben nicht bloß ein praktisches Bedürfnis, sondern eine mit starken Gründen zu stützende theoretische Wahrheit gewesen ist.

Hält man dies fest, so wird man auf einzelne Sätze, welche die auf sich ruhende Befriedigung der Tugend allzusehr ins Jenseits hinüberspielen, kein übergroßes Gewicht legen.[41] Die Reinheit seiner sittlichen Auffassung wird dadurch nicht be-

einträchtigt. Denn wie ferne Leibniz bei seiner Berufung auf Gottheit und Ewigkeit zur Verstärkung der Sanktion des Sittlichen von den Gedanken des theologischen Utilitarismus war, zeigt am deutlichsten seine wiederholt und nachdrücklich ausgesprochene Meinung in dem Streite um die Möglichkeit einer reinen, das heißt uninteressierten Gottesliebe, an welchem er sich zwar nicht direkt, aber indirekt, und in Briefen beteiligte.[42] Und es ist nicht bloße Ueberschätzung der eigenen Ansicht, wenn Leibniz behauptet,[43] im Grunde genommen, habe er dem ganzen Streite schon vor seinem Ausbruche die logische Berechtigung entzogen durch seine Definition der wahren Liebe: „sie sei derjenige Affekt, in welchem wir uns über das Glück eines andern freuen.[44] Diese Definition ist trefflich und wird dem Begriff der Liebe im höchsten, reinsten Sinne gewiß gerecht. Gleichwohl möchte es seltsam erscheinen, sie auf Gott anzuwenden, dessen Glückseligkeit und Vollkommenheit durch die Liebe seiner Geschöpfe keinen Zuwachs erhalten kann und diese Liebe daher aufzuheben scheint, oder wenigstens ihres aktiven Elementes beraubt.[45] Setzt man freilich, wie es dem Sinne Leibniz' zu entsprechen scheint, an Stelle des Begriffes „Glück" den der „Vollkommenheit", so erhält die Definition einen guten, dem Verhältnisse des Menschen zu Gott durchaus angepaßten Sinn, welcher in der Tat eine geistreich vermittelnde Formel[46] darbietet, und vollständig dem Grundgedanken entspricht, auf welchem Leibniz' ganze Ethik ruht: daß das wahrhaft Sittliche und Hohe in Gesinnung und Handeln überall nur auf dem Bewußtsein eines an sich unbedingt Wertvollen beruhe. Klar und schön hat Leibniz den Gedanken entwickelt, der, seit es eine Ethik gibt, den Gipfelpunkt menschlichen Strebens gebildet hat, daß in der beschaulichtätigen Hingabe an das Vollkommene jene wunderbar versöhnende Kraft liege, welche für empfängliche Gemüter die herbsten Widersprüche ausgleicht, jederzeit vollen Lohn in sich selbst trägt. Und zugleich zeigt er sich darin als getreuer Schüler der Alten, daß er sich von jenem sittlichen Rigorismus ferne hält, welcher die Reinheit des Sittlichen zu kompromittieren fürchtet, wenn er die Beziehung zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit aufrecht erhält, während er tat-

sächlich die wahren Interessen der Sittlichkeit preisgibt, indem er sie in die Luft zu bauen versucht.[47] In diesem Sinne polemisiert auch er gegen den falschen Mystizismus, der mit dem einmaligen Akte der Selbstvernichtung und Hingabe an die Gottheit die sittliche Aufgabe gelöst glaubt, während Leibniz die Krone menschlichen Daseins nur in dem edlen Hochgefühl einer sich selbst vollendenden Tätigkeit zu erblicken vermag. Und diese Lösung, welche den antiken Geist und das echte Christentum miteinander versöhnt, ist die vollkommenste geblieben bis auf den heutigen Tag.

---

6. Systematisierung der Leibnizschen Ideen durch Wolff

Leibniz hatte einmal den Gedanken hingeworfen, daß aus dem natürlichen Gesetze, oder den angeborenen Prinzipien, eine Wissenschaft der Ethik sich demonstrativ, das heißt, wie wir uns auszudrücken pflegen, in rein deduktivem Verfahren ableiten lasse. Diesen Gedanken greift Wolff auf, um ihn formell wie sachlich mit der größten Genauigkeit, Sorgfalt und Sauberkeit auszuführen. Bei der Beurteilung dieser Leistung muß man zwei Dinge ganz auseinander halteu.

Zunächst die schriftstellerische Form. Diese ist vollständig ungenießbar. Denn da Wolff ausschließlich nach streng schulmäßiger und syllogistischer Methode, und überdies mit unendlicher Weitschweifigkeit zu Werke geht, so erscheint jeder Gedanke dermaßen gedehnt, auseinandergezerrt und in so häufiger Wiederholung, als sähe man das nämliche Bild in einem Glase von tausend Facetten. Nur die Traktate der Scholastiker haben ähnliche Ungeheuer der Darstellung aufzuweisen. Für den Zustand des deutschen Geistes aber, und namentlich den Betrieb der Philosophie auf den Universitäten ist das Buch im höchsten Grade charakteristisch. Die steife Ungelenkigkeit des Geistes, die beschränkte Fassungskraft, die dieses Buch bei Hörern oder Lesern voraussetzt, ist so erstaunlich wie die Selbstverleugnung, mit der ein Mann von

dem universalen Wissen und der geistigen Schärfe eines Wolff sich hier selbst herabdrückt. Die Pedanterie der Beweisführung grenzt ans Absurde.

Sieht man aber von diesen Schwächen der Form ab und bloß auf den Gedankengehalt des Werkes, das heißt auf die Begriffsbestimmungen des Sittlichen, welche es enthält, so muß man unbedenklich sagen, daß es in vieler Beziehung die bedeutendste Leistung der ganzen vorkantischen Epoche ist — ein Ruhm, welcher freilich fast ganz auf Leibniz zurückfällt. Denn alle Prinzipien der Wolffschen Ethik sind fast unverändert aus Leibniz herübergenommen und kaum an untergeordneten Punkten Abweichungen zu konstatieren. Auch an der Spitze der Wolffschen Ethik steht jener Begriff der Vervollkommnung, welcher schon bei Leibniz als ein Grundbegriff hervorgetreten war. „Sittlich gut heißt diejenige Handlung, welche auf die Vervollkommnung des Menschen gerichtet ist.“ In der näheren Bestimmung dessen jedoch, was unter menschlicher Vollkommenheit verstanden werden soll, stoßen wir auf eine Unklarheit, welche für Wolff und seine Zeit in hohem Grade charakteristisch ist. Eine freie Handlung soll nämlich dann auf unsere Vervollkommnung gerichtet sein, wenn sie aus denselben Zweckursachen hervorgeht, wie unser natürliches Tun, und dies ist der Fall, wenn der Handelnde nach dem vollen, höchstentwickelten Gebrauche seiner geistigen und körperlichen Fähigkeiten strebt. Die eigentliche Quelle des sittlich Guten und Bösen ist also die innere Natur und Wesenheit der Dinge, aus welcher die sittlichen Maßstäbe mit unmittelbarer Gewißheit sich ergeben.[48]

Deutlich erkennt man hier in seiner gesteigertsten Gestalt jenen Optimismus wieder, welcher zugleich als ethischer Realismus nach einer wesenhaften Begründung des Sittlichen in der Organisation des Menschen sucht und zuerst von Shaftesbury zu einer förmlichen Theorie entwickelt worden war. Soweit die Richtung den Gedanken vertrat, daß das Sittliche nichts sei, was von außen an den Menschen herantrete, kam eine sicherlich wohl berechtigte Form des wissenschaftlichen Denkens in ihr zur Geltung; allein in dem sogenannten Natürlichen den einzigen Maßstab für das Sittliche finden zu wollen, hieß

jenen Gedanken überspannen. Man kam hier zurück auf jenen Zirkel, in welchem sich schon die Ethik der stoischen Schule bewegt hatte, indem sie die Begriffe des Sittlichen und Natürlichen identifizierte und die Forderung des naturgemäßen Lebens als obersten ethischen Imperativ aufstellt (s. oben S. 83). Gewiß muß alles Sittliche ein Natürliches, in unserer geistigen Organisation, unserem Gemüts- und Triebleben irgendwie Wurzelndes sein — es hinge ja sonst in der Luft und würde gegenteiligen Antrieben nicht den geringsten Widerstand leisten können. Aber weil alles Sittliche in gewissem Sinne natürlich ist — darf man darum sagen: Alles Natürliche ist sittlich? Damit würde man sich in die schwersten Ungereimtheiten verwickeln. Das Sittliche als reines Naturprodukt bleibt vollkommen unverständlich. Man muß den Begriff der Kultur mit hinzunehmen. Es ist ein Kulturprodukt; das Gebilde einer durch Erfahrung, Nachdenken, Technik veredelten, hier beschnittenen und zurückgedrängten, dort gesteigerten Natur. Man kann im Zweifel sein, ob bei diesem Prozesse der Allgemeinheit und ihren in der Form von Gesetzen, Sitten, Imperativen auftretenden Bedürfnissen oder der subjektiven Vernunft des Individuums, das den Weltlauf und seine Stellung zu ihm überdenkt und danach sich Regeln für sein praktisches Verhalten schafft, der entscheidende Einfluß gebühre. Die ältere Richtung des Rationalismus, gebildet in der Schule der christlichen Theologie und vertreten vorzugsweise durch solche Denker, welche mit dieser geistigen Macht in engerer Fühlung standen, war geneigt, den Begriff der Allgemeinheit und ihrer überpersönlichen Gesetzgebung an die Spitze zu stellen. Demgegenüber darf man in dem Vollkommenheitsbegriff der Leibniz-Wolffschen Philosophie wohl einen höchst beachtenswerten Versuch erblicken, von der abstrakten Allgemeinheit einer Gesetzesethik auf den konkreteren, reicher gestalteten Boden einer Persönlichkeitsethik hinüberzukommen. Denn der Grundsatz, daß das sittliche Handeln darin bestehe, mit Bewußtsein dasjenige zu tun, wofür wir angelegt sind, und daß es Streben nach dem vollen höchstentwickelten Gebrauche unserer geistigen und körperlichen Fähigkeiten bedeute, muß eigentlich mit Notwendigkeit dahin führen, in die Ethik das Recht der

Individualität, der starken, eigenartig und reich veranlagten Individualität einzuführen, weil doch die Mannigfaltigkeit der Begabungen und die Ursprünglichkeit dieser Mannigfaltigkeit für eine von der Natur ausgehende Betrachtungsweise sicher eine der wichtigsten und gewissesten Tatsachen ist. Umso erstaunlicher ist es zu sehen, wie wenig Wolff dem, was zweifellos in der Konsequenz seines Grundgedankens lag, zu entsprechen vermocht hat. Er entwirft ein umfassendes und bis ins kleinste Detail ausgearbeitetes System der natürlichen Sittlichkeit, welches ganz und gar auf dem Irrtum beruht, es lasse sich a priori und unabhängig von aller Erfahrung ein erschöpfender Begriff von der Natur des Menschen gewinnen, aus welchem dann, in rein deduktivem Verfahren, alle Vollkommenheiten und damit die allgemein gültigen Normen des menschlichen Handelns abgeleitet zu werden vermöchten. Eine Persönlichkeitsethik also, aufgebaut auf dem Begriff der Vollkommenheit, welche der Individualität gar keinen Spielraum läßt, sondern die Ausgestaltung ihres Prinzips wieder in die Formen der Gesetzesethik und ihre Forderung einer typischen Gestaltung zwängt.

Dieser Zug bleibt noch in der ganzen Ethik der deutschen Aufklärung, soweit sie sich an Wolff anlehnt, erkennbar. Zwar das große Experiment der deduktiven Tugend- und Rechtslehre, wie sie Wolff aufgestellt hatte, wird nicht wiederholt. Was er gegeben, war ja auch für diese Zeit erschöpfend gewesen und bildet sicherlich den gemeinsamen Untergrund ihrer ethischen Bildung und Denkweise. Aber der kleinliche Zug, der einer Vollkommenheitsethik notwendig anhaften muß, die sich selbst in einen deduzierten Kodex der allgemeinmenschlichen Vortrefflichkeit einschnürt, ist schließlich nur der Ausdruck einer Zeit, die sich eben mühsam den doppelten Gängelbändern kirchlicher Zucht und politisch-patriarchalischen Despotismus entwand. Selbst bei einem Kant ist er noch unverkennbar und erst mit Schiller und Fichte sprengt der neue Geist des sich als Nation und als Kulturgemeinschaft wiederfindenden und in einer Fülle großer schöpferischer Persönlichkeiten sich regenerierenden Deutschtums diese Fesseln.

Noch bei Moses Mendelssohn sieht man ganz deutlich,

welchen Eindruck dieser Gedanke einer aus der Idee der menschlichen Vollkommenheit deduzierten Ethik gemacht hat. Auch Mendelssohn hat in seiner Preisschrift „Ueber die Evidenz in metaphysischen Wissenschaften" (1764) einen Abschnitt: „Von der Evidenz in den Anfangsgründen der Sittenlehre", worin er mit voller Entschiedenheit die Ueberzeugung ausspricht, daß man die sittlichen Imperative mit geometrischer Strenge und Bündigkeit beweisen könne. Alle ethischen Entschließungen beruhen auf einem Syllogismus, dessen Obersatz eine Maxime, eine allgemeine Lebensregel ist, und dessen Untersatz die Subsumtion einer gegenwärtigen Lage oder Aufgabe unter diese Regel enthält. Daß es ein oberstes Prinzip aller sittlichen Deduktion gebe, wird mit der gleichen Entschiedenheit ausgesprochen. Dieses Prinzip ruht auf der Tatsache, daß alle Begierden, Wünsche, Neigungen und Triebe des Menschen auf die Erhaltung oder Verbesserung eines inneren und äußeren Zustandes bei uns oder anderen Geschöpfen abzielen. Und daraus fließt die allgemeine praktische Maxime: Mache deinen und deines Nebenmenschen inneren und äußeren Zustand in gehörige Proportion so vollkommen als du kannst.

Es ist interessant zu sehen, daß der Zusammenhang dieser Theorie der Vollkommenheit mit dem Utilitarismus oder, wie Mendelssohn noch sagt, mit dem Epikureismus, auch diesen Schriftstellern ganz klar gewesen ist. Es wird anerkannt, „daß jede gute Tat mit einem seligen Gefühl verknüpft sei, das süßer ist als alle sinnliche Wollust". Und man dürfe sich dieses Zusammenhangs in der angewandten Ethik unbedenklich bedienen. Theoretisch aber müsse man sich davor hüten, nicht das Mittel zum Zweck, die Folge zum Grund zu erheben. Angenehme Gefühle sind eine Wirkung der Vollkommenheit, das klare, aber undeutliche Anschauen der Vollkommenheit; der Trieb zur Vollkommenheit ursprünglicher als sie, im Wesen des Geistes unmittelbar begründet.[49]

Gegen die Unterschiebung, daß das Vollkommenheitsprinzip den Menschen zu einem eigennützigen Geschöpfe mache, hat Mendelssohn eifrig protestiert. Er nennt diesen Einwand nur die Grille einiger Schwärmer, die sich ein Gewissen machen, in der Liebe zu Gott Vergnügen zu finden, weil sie das höchste

Wesen eigennützig zu lieben fürchten. Das Streben nach Vollkommenheit könnte nur dann mit Egoismus einerlei sein, „wenn sich ein denkendes Wesen isolieren könnte; wenn ein Wesen, das sich aus aller Verbindung reißt, auch in sich selbst vollkommen, in sich glückselig sein könnte. . . . Wir werden vollkommen, wenn alles, was uns umgibt, vollkommen ist". Jedes Glied der Gesellschaft befördert das gemeinsame Beste, indem es an seinem eigenen Wohlsein arbeitet: das ist ein Satz, der von Mendelssohn ganz naiv und ohne eingehende Begründung aus der prästabilierten Harmonie der Weltordnung abgeleitet wird, aus der „weisen und eintrachtsvollen Regierung Gottes", in dessen Staat das besondere und das allgemeine Interesse engstens zusammenhängen.[50]

Ueberhaupt läßt die Vollkommenheitstheorie Mendelssohns den theologischen Untergrund seiner Gedanken ganz klar erkennen. Wir sind Geschöpfe Gottes, also sein Eigentum. Er hat daher das Recht, von unseren Kräften denjenigen Gebrauch zu machen, den er gut findet: denn was er gut findet, ist unstreitig das Beste. Er hat also das Recht, uns Gesetze vorzuschreiben und wir sind verpflichtet, uns dem Willen unseres Eigentumsherrn zu unterwerfen und seinen Gesetzen nachzuleben. Einmal, weil sie an und für sich die besten sind; und dann, weil Gott Strafen und Belohnungen mit der Uebertretung seiner Gebote verknüpft.[51]

Doch die Schilderung dieser Beziehungen der deutschen Aufklärung zur Theologie und dem religiösen Gedankenkreise der Zeit muß dem letzten Kapitel vorbehalten bleiben.

XV. Kapitel

Die deutsche Aufklärung

1. Aufgabe und Standpunkt der deutschen Aufklärung

Bis zum Abschlusse der kritischen Philosophie Kants ist das System Wolffs der einzige in allen Teilen vollständig durchgeführte Gedankenbau gewesen, den die deutsche Philosophie aufzuweisen hatte. Eine Bearbeitung der Ethik im Zusammenhang einer Weltanschauung, wie sie Wolff auf Leibnizscher Grundlage gegeben hatte, ist bis auf Kant nicht mehr versucht worden. Trotzdem hat die Schriftstellergeneration, welche zwischen Wolff und Kant und zum Teil an der Seite Kants tätig war, manches geleistet, was zwar, an dem Maßstabe der weltgeschichtlichen Entwicklung gemessen, hinter die Leistungen der Engländer und Franzosen zurücktritt, aber in der Entwicklung des deutschen Geisteslebens einen wichtigen Abschnitt bildet. In erster Linie steht hier die Popularisierung der Ideen der Leibniz-Wolffschen Philosophie. Von allem, was Leibniz geschrieben, war höchstens die Theodizee geeignet, auf etwas weitere Kreise zu wirken; Wolffs systematische Darstellungen blieben, nicht nur durch ihren scholastischen Charakter, sondern auch durch ihre lateinische Fassung, auf die wissenschaftlich Gebildeten beschränkt. Den Panzer dieser Schulform galt es zu zerbrechen; die volle, zwingende Deutlichkeit, zu welcher Wolff seine Gedanken zu präparieren gewußt hatte, in einer leichteren, gefälligeren Form und in der Volkssprache zu erreichen. Eine wichtige Aufgabe, an deren Lösung die Vermittlung zwischen der herrschend gewordenen Philosophie und der nationalen Bildung

hing. Aber auf diese Popularisierung der deutschen Schulwissenschaft hat man sich keineswegs beschränkt. Der Universalismus Leibniz' hatte die Schranken niedergerissen, welche das wissenschaftliche Deutschland nach dem Dreißigjährigen Kriege umgaben. Das politische Uebergewicht Frankreichs, die Vorherrschaft französischen Geistes auf dem Kontinent, bedeutete ein machtvolles Einströmen der französischen Litteratur nach Deutschland, welches seinen Höhepunkt im Zeitalter Friedrichs des Großen erreichte. Aber nur die der höfischen Bildung nahestehenden Kreise fühlten sich von den litterarischen Erzeugnissen, welche das französische Geistesleben nach dem ersten Drittel des 18. Jahrhunderts hervorbrachte, befriedigt. Der gelehrten und bürgerlichen Bildung sagten die englischen Schriftsteller mit ihrer größeren Gründlichkeit, ihren vorwaltenden systematischen Tendenzen und ihrer Berücksichtigung theologischer Interessen mehr zu und es begann frühzeitig eine ausgebreitete Tätigkeit des Uebersetzens und Bearbeitens von Erzeugnissen der englischen Aufklärungslitteratur, deren Sprache in Deutschland verhältnismäßig weniger bekannt war als die französische. Besonders sympathisch erschien den Trägern der deutschen Bildung Shaftesbury. Sein Auftreten war schon von Leibniz warm begrüßt worden und sein optimistischer Theismus mit seiner entschiedenen Abwendung von aller kirchlichen Beschränktheit berührte sich in der Tat eng mit all dem, was an der Leibnizschen Philosophie als kulturfördernd und befreiend empfunden wurde. Spalding, einer der Führer der liberalen Theologie in Preußen, beginnt seine litterarische Tätigkeit mit einer Uebersetzung von Shaftesburys Abhandlung über die Tugend und alle seine späteren Schriften, „Ueber die Bestimmung des Menschen“ (1748); „Ueber den Wert der Gefühle im Christentum“ (1761) bekunden den nachhaltigen Einfluß Shaftesburys.[1]

Besonders stark ist dieser bei Moses Mendelssohn. Schon die „Philosophischen Gespräche“ von 1755, seine erste Schrift, nennen Shaftesbury den Lieblingsschriftsteller des Verfassers; und die „Briefe über die Empfindungen“ beruhen nach Form und Inhalt, namentlich in der Vereinigung des Ethischen und Aesthetischen, durchaus auf Shaftesbury.[2] Gegen Ende der

Siebzigerjahre erscheint bereits eine Ausgabe der „Philosophischen Werke“ (Leipzig 1776—79). Aber auch Locke hatte schon um die Mitte des 18. Jahrhunderts seinen Uebersetzer gefunden: 1755 erschien von Kypke seine „Anleitung des menschlichen Verstandes zur Erkenntnis der Wahrheit“; 1761 die Schrift „Ueber die Erziehung der Kinder“, und seine „Paraphrastische Erklärung über die Paulinischen Briefe“; fast um dieselbe Zeit aber auch Humes „Vermischte Schriften“, Butlers „Analogy“ unter dem Titel: „Bestätigung der natürlichen und geoffenbarten Religion“ und bald darauf Henry Homes „Versuch über die ersten Gründe der Sittlichkeit und Religion“. Auch Smiths „Theory of Moral Sentiments“ ist schon 1770 zum ersten Male übersetzt worden. Je verschiedener aber die geistigen Elemente waren, welche durch diese Berührung mit den englischen Philosophen und Freidenkern in die deutsche Bildung eindrangen, umso stärker empfand man das Bedürfnis, sie mit dem heimischen Rationalismus in Ausgleich zu bringen. Die Durchdringung Wolffs mit Locke und den englischen Freidenkern nennt Hettner geradezu die Grundrichtung und das Ziel aller deutschen Aufklärungsbestrebungen.

Im engen Zusammenhang mit diesen beiden Tendenzen steht sodann die dritte: sukzessive Ueberwindung jener theologischen Gebundenheit und Befangenheit, welche noch bei Leibniz in seiner äußerlichen Nebeneinanderstellung von Theologie und Philosophie, Glaubenswahrheiten und Vernunftwahrheiten, unverkennbar war, und die auch noch Wolff zwar zurückgedrängt aber nicht völlig zu überwinden vermocht hatte. Ja man kann sagen, daß, dem Uebergewicht der theologischen Interessen in der damaligen deutschen Bildung entsprechend, das Studium der deistischen und aufklärenden Litteratur des Auslandes sogar die führende Rolle in der ganzen Bewegung gespielt hat. Im großen und ganzen ist diese ein getreues Spiegelbild der englischen Ethik in ihrem Verhältnis zur Theologie, und da diese in früheren Abschnitten dieses Buches ausführliche Darstellung gefunden hat, so wird es genügen, nur kurz an die leitenden Gedanken zu erinnern. Aus der Nebeneinanderstellung von Vernunft und Glauben, von natürlicher und geoffenbarter Religion, von Ethik und Theologie,

wird die Gleichstellung, und diese Gleichstellung führt notwendig zum sukzessiven Verschwinden des einen Gliedes. Daß dieses nur das Religiöse als ein Spezifisches sein kann, liegt in der ganzen Tendenz der Entwicklung und in der Richtung des eingeschlagenen Weges begründet. Die Leibnizsche Deutung der Offenbarung als beschleunigter Vernunfterkenntnisse weicht der Locke-Tolandschen Ueberzeugung: „Christianity not mysterious". Wenn die wahre Religion nichts enthalten darf, was nicht mit den Forderungen und Einsichten der Vernunft übereinstimmt; wenn alles, was sich als übervernünftig gibt, als willkürliche und betrügerische Entstellung späterer Zeiten auszumerzen ist: so hat die alte Unterscheidung zwischen widervernünftigen und übervernünftigen Wahrheiten jedenfalls für die aufgeklärte denkende Gegenwart allen Wert verloren. Der Mensch der Gegenwart ist im stande, alle Wahrheiten, deren er für die praktische Gestaltung seines Lebens bedarf, aus seinem eigenen Geiste zu schöpfen. Niemand hat das klarer gesehen als Lessing. Denn obwohl er in seiner „Erziehung des Menschengeschlechts" von dem Begriff der Offenbarung als eines pädagogischen Vorläufers der Vernunft-Einsicht umfassenden Gebrauch macht, so sagt er an anderer Stelle doch treffend: „Wer aus seiner Religion die über die menschlichen Begriffe hinausgehenden Lehren auspoliert, hat so gut wie gar keine Offenbarung; denn was ist eine Offenbarung, die nichts offenbart".[3] Die ganze Dogmatik der christlichen Konfessionen, um welche so heiße Kämpfe gefochten worden waren, und um deren einheitliche Gestaltung noch Leibniz sich so bemüht hatte, verschwindet aus dem Gesichtskreise der Zeit, und vom Christentum bleibt nichts übrig als ein edles persönliches Vorbild und ein Inbegriff faßlich vorgetragener ethischer Lehren, bei welchen es gilt, „die Redens- und Vorstellungsarten, mit welchen sie nach der Denkungs- und Sprechart der damaligen Zeit ausgedrückt wurden, zu bestimmten deutlichen Begriffen zu bringen und auf eine nach dem Sprachgebrauch unserer Zeit für jedermann faßliche Weise auszudrücken".

Es ist eine Position, zu welcher die liberale Theologie der Gegenwart nach den unendlichen Umschweifen der moralisieren-

den Erklärung des Christentums, wie sie Kant in seiner Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft versucht hat, und der spekulativen Deutung der Dogmatik, wie sie in der Schule Hegels und von anderen Voraussetzungen aus von Schleiermacher geübt wurde, nach unendlichen historisch-exegetischen Untersuchungen über die Schichtungen der Kirchenlehre und die theologisch-philosophischen Superstrukturen über dem ältesten Christentum, zurückgekehrt ist. Aber das Christentum in seiner ältesten Gestalt historisch verstehen und das Christentum praktisch als Hilfsmittel ethisch-religiöser Erhebung in der Gegenwart verwenden, ist nicht dasselbe. Das historische Christentum ist nur eine Phase in der Entwicklung des Begriffes der Humanität; es ist mit diesem Begriff nicht ohne weiteres identisch. Dies verkennen ist eine Illusion ganz ähnlich der, welche die Aufklärung beherrschte bei ihrer Identifizierung der natürlichen Religion, der Vernunftreligion und der Urreligion. Ob das Urchristentum eine Religion sei, welche für die heutige Menschheit paßt, ist eine andere Frage als die, was es historisch gewesen sei und muß durch ganz andere Methoden entschieden werden.

Trotzdem bleibt der theologische Einschlag der deutschen Bildung, der in Leibniz so stark gewesen war, auch bei diesen Aufklärern noch deutlich erkennbar. Nichts kann dafür bezeichnender sein, als die Haltung des kühnsten und ernsthaftesten Kritikers, welchen das historische Christentum in der deutschen Aufklärungsperiode gefunden hat, des Hermann Samuel Reimarus.[4] In seiner „Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes“ fließen Wolffs Philosophie, Bayle, der theologisch-politische Traktat Spinozas, die Hauptschriften des englischen Deismus und die Anfänge der französischen Aufklärung zu einer vernichtenden Anklage gegen den übernatürlichen Charakter der Bibel, gegen ihre historische Glaubwürdigkeit und die logisch-ethische Berechtigung der Kirchenlehre zusammen. Aber mit der gleichen Entschiedenheit wendet er sich gegen jede rein naturalistische Weltanschauung in seinen „Abhandlungen von den vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion“, welche mit einer Fülle von Beweisen das Dasein eines persönlichen Gottes und die Unsterblichkeit

der Seele darzutun unternehmen. Diese Haltung des kühnen deutschen Denkers ist typisch nicht nur für die gesamte deutsche Aufklärung, sondern auch für Kant. Denn wenn dieser auch da, wo Reimarus von Vernunftbeweisen und Realitäten gesprochen hatte, nur noch Postulate oder Ideen gelten läßt, so gehören diese doch zum eisernen Bestande seiner praktischen Weltanschauung und die „Kritik der praktischen Vernunft“ ist von einer rein immanenten Auffassung des Sittlichen so weit entfernt, daß sie derjenige in ihrem Grundgerüst erschüttern würde, welcher die dualistische Gegenüberstellung der phänomenalen und noumenalen Welt aus ihr entfernen wollte.

Und man darf, um den Zusammenhang der Gedanken in der deutschen Entwicklung richtig zu verstehen, nicht unbeachtet lassen, daß Reimarus bei seinen Lebzeiten nur seine Abhandlung über die natürliche Religion zu veröffentlichen wagen durfte; während die so tief eingreifende „Schutzschrift“ erst nach seinem Tode und nur in Bruchstücken von Lessing in seinen „Beiträgen zur Geschichte der Litteratur“ (1774—77) und 1778 als besonderes Buch unter dem Titel: „Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger“ veröffentlicht wurde.

2. Mendelssohn und Lessing

Auch andere führende Geister der Aufklärung, insbesondere Moses Mendelssohn,[5] finden wir auf diesem Wege. Er, der von Hause aus, als Jude, dem dogmatischen Christentum, ja dem Neuen Testament überhaupt, fernstand, verhielt sich in Bezug auf das Judentum ganz ähnlich wie die übrige Aufklärung in Bezug auf das Christentum: es hatte ihm nur Sinn, sofern es mit wissenschaftlich erkennbaren Sätzen übereinstimmte. Sein Denken wurzelte völlig in der Philosophie seiner Zeit. „Euch, Locke und Wolff, Dir unsterblicher Leibniz, stifte ich ein ewiges Denkmal in meinem Herzen!“ ruft er im sechsten seiner „Briefe über die Empfindungen“. „Ohne Eure Hilfe wäre ich auf ewig verloren . . . Eure Schriften haben die heiligen Wahrheiten in meine Seele gegraben, auf die sich meine Glückseligkeit gründet; sie haben mich erbaut.“ Was diese Stimmung in ihm erweckte wird klar, wenn man die

Schriften ins Auge faßt, welche er auf dem Höhepunkt seiner litterarischen Entwicklung geschrieben hat, sein „Phädon“ (1766) und die „Morgenstunden“. Diese beiden Schriften schließen sich engstens an die Abhandlung des Reimarus an; namentlich die zweite hat der Verfasser selbst als eine Art philosophisches Testament bezeichnet. Sie wollen den Grund legen zu einem philosophischen Vernunftglauben, dessen beide Hauptstützen für Mendelssohn wie für Reimarus die Unsterblichkeit der Seele und das Dasein Gottes sind.

Der äußere Erfolg der beiden Schriften war sehr verschieden. Der „Phädon“ wurde eines der Lieblingsbücher des Aufklärungszeitalters: oft und oftmals aufgelegt, in die meisten europäischen Sprachen übersetzt. Die „Morgenstunden“, vier Jahre nach dem Erscheinen der „Kritik der reinen Vernunft“ veröffentlicht, trafen mitten in die mächtige Bewegung, welche durch Kants Hauptwerk in den Geistern hervorgerufen worden war; und ihre Methode erschien dem neuen Kritizismus gegenüber, mit dem sich Mendelssohn auf keine Auseinandersetzung eingelassen hatte, als veraltet. Gleichwohl ist auch dieses Buch im höchsten Grade charakteristisch. Denn es ist gleichsam die Quintessenz alles dessen, was dieser litterarisch hervorragendste Vertreter der deutschen Aufklärung und was diese selbst über das Gottesproblem und die Fundierung des Gottesbegriffes gedacht hat.

Scheinbar näherte sich der aufgeklärte, d. h. mit der philosophischen Bildung der Zeit vertraute Jude ganz und gar dem Standpunkte, welchen der aufgeklärte Christ einnahm. Die Worte, welche Mendelssohn an Charles Bonnet schrieb (1770): „In welcher glückseligen Welt würden wir leben, wenn alle Menschen die Wahrheiten annähmen und ausübten, die die besten Christen und die besten Juden gemeinsam haben“, bezeugen dies auf das deutlichste. Trotzdem kommt auch bei Mendelssohn wieder das Zaghafte dieser deutschen Aufklärung zum Durchbruch. Denn geradeso wie Lessing trotz seines Rationalismus und trotz seiner Humanitätsreligion sich dagegen verwahrt, daß man die orthodoxen Vorstellungen des Christentums völlig abtue, solange nichts Besseres gefunden sei, so hielt auch Mendelssohn nicht nur an den philosophisch

zu rechtfertigenden Grundlagen des Judentums, sondern an dem ganzen Zeremonialgesetz fest. „Die mosaischen Gesetze sind nicht gegeben, eine Religion zu offenbaren, sondern sie wollen um alle im Judentum Geborenen ein unauflösbares Band der Vereinigung schlingen.“ Er faßt das Zeremonialgesetz als eine unmittelbare göttliche Offenbarung, an welcher von den Juden so lange nicht gerüttelt werden dürfe, als es Gott nicht belieben wird, sie so öffentlich und feierlich aufzuheben, wie er das Gesetz selbst gegeben hat. Oder wie er sich brieflich einmal ausgedrückt hat: „Gott hat uns das System der Moral durch Natur und Vernunft, nicht durch Worte und Buchstaben offenbaren wollen. Was die Menschen als Menschen brauchen, hat Gott allen, was sie als gewisse Menschen brauchen, auch nur gewissen Menschen gegeben.“

Und ganz in gleichem Sinne an einer anderen Stelle: „Ich freue mich mit jedem Religionsgebrauche, der nicht zu Intoleranz und Menschenhaß führt; freue mich mit jeder Zeremonie, die etwas Wahres und Gutes zum Grunde hat; suche das Unwahre so viel als möglich abzusondern und schaffe nichts ab, bevor ich dessen gute Wirkung durch etwas Besseres zu ersetzen im stande bin“.[7]

Auch Lessing[8] befindet sich mit diesen Männern auf gleichem Boden. Auch er redet in der „Erziehung des Menschengeschlechts“ von Offenbarung. Aber auch ihm steht fest, daß durch Offenbarung nichts an den Menschen herankommen kann, worauf die menschliche Vernunft, sich selbst überlassen, nicht auch kommen würde. Sie gab und gibt ihm diese Dinge nur früher. Und nimmt man zu dem in der „Erziehung des Menschengeschlechts“ verwendeten Offenbarungsbegriff die Tatsache hinzu, daß Lessing, als er dieses sein theologisch-philosophisches Testament schrieb, bereits zu einer pantheistischen Weltanschauung gelangt war, so kann der Begriff der Offenbarung im Zusammenhang dieser Schrift nur sagen, daß der Mensch wichtige Wahrheiten erst in religiöser Form gefunden und angeschaut hat, ehe er sie in klaren Begriffen zu erfassen vermochte.[9]

Und hierauf beruht gerade die besondere Stellung Lessings gewissen Führern der englischen und französischen Aufklärung

gegenüber und seine führende Bedeutung für den späteren deutschen Idealismus, daß er den Gedanken der Theodizee auf die religionsgeschichtliche Entwicklung anwandte; daß er da einen vernünftigen, teleologischen Verlauf erkannte, wo jene nur Betrug, Verblendung, Leidenschaften und Verzerrung der schlichten Natürlichkeit gesehen hatten. „Unseren Hohn, unseren Unwillen", heißt es in der „Erziehung des Menschengeschlechts", „verdiente in der besten Welt nichts und nur die Religionen sollten ihn verdienen? Gott hätte seine Hand bei allem im Spiele, nur bei unseren Irrtümern nicht? Warum wollen wir in allen positiven Religionen nicht lieber weiter nichts als den Gang erblicken, nach welchem sich der menschliche Verstand jedes Ortes einzig und allein entwickeln konnte und noch weiterhin entwickeln soll, als über eine derselben entweder lächeln oder zürnen?" Von hier aus wird auch verständlich, wieso Lessing, der Verfasser des „Nathan" und der „Freimaurergespräche" in der „Erziehung des Menschengeschlechts" der orthodoxen Theologie gegenüber bisweilen eine Haltung eingenommen hat, welche nicht nur damals seine Freunde erstaunte und verstimmte, sondern auch heute oft Zweifel an Lessings voller Ehrlichkeit erregt hat — eine Haltung, welche nach Nicolais treffender Aeußerung dazu führte, daß die Theologen meinten, er sei ein Freigeist und die Freigeister, er sei ein Theologe.[10] Bei allem Kampfesmut lebt in Lessing etwas von jener irenischen Art fort, mit welcher Leibniz diese Dinge behandelte. Und es ist ganz im Sinne von Kants Schrift „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft", ja geradezu ein Vorklang von Hegels Religionsphilosophie, wenn Lessing in der „Erziehung des Menschengeschlechts" die christlichen Grunddogmen, Dreieinigkeit, Erbsünde, Erlösung, teils spekulativ teils moralisierend deutet.

Es kann aber nicht bezweifelt werden, daß Lessing, obwohl selbst von einer tiefen ethischen Lebensanschauung erfüllt, gerade auf ethischem Gebiete nicht überall die Sprache fand, in welcher allein wissenschaftliche Wahrheiten ausgedrückt werden können, die Sprache des Begriffs, und daß er sein Ideal ganz und voll nur in der anschaulichen Form des „Nathan" uns zurückgelassen hat.[11] Dieser ist nichts anderes als die

dichterische Verkörperung dessen, was Lessing selbst als den Kern des Christentums ansah, was aber in seinen Augen durchaus nicht an diese bestimmte historische Religionsform geknüpft ist, sondern die Menschlichkeit überhaupt bedeutet. Wahre Religion und wahre Sittlichkeit sind identisch: was in der christlichen Religion wie in jeder anderen vor den Maßstäben der Humanität nicht besteht, ist wertloses Beiwerk, das die Sittlichkeit nicht fördert, sondern gefährdet. Im „Nathan" kommt es nicht sowohl auf ein vorhandenes Bekenntnis als auf die „freie, von Vorurteilen unbestochene Liebe an, die sich in Sanftmut, herzlicher Verträglichkeit und innigster Ergebenheit in Gott" kundgibt. Man sieht, wie völlig Lessing sich die praktischen Forderungen Spinozas zu eigen gemacht hatte. Nathan ist weder Jude noch Christ noch Muselmann, sondern der Typus eines ethisch geläuterten Menschentums, das über allen historischen Bekenntnissen und ihren Glaubenssätzen steht und sich aus ihrer trüben Befangenheit — das ist ja wohl der Sinn der Parabel von den Ringen — mit der Zeit immer klarer und in immer weiterem Kreise herausarbeiten wird. Das Beste, was Religion und Wissenschaft für das praktische Leben, für ein vernunftgemäßes sittliches Dasein hervorgebracht, wollte er in ein einheitliches Bild zusammenfassen.

Wie Schiller von Rousseau sagt, daß er aus Christen Menschen geworben habe, so läßt Lessing seinen Nathan ausrufen: „Ach! wenn ich einen mehr in Euch gefunden hätte, dem es genügt, ein Mensch zu heißen." Umgekehrt wird an anderen Stellen der Hauptgrund für die Wahrheit des Christentums aus den Geboten Christi hergeleitet, weil dieselben nichts enthalten, was mit der Moral und der Philosophie stritte. Nach dem „Testament Johannis" versteht er unter christlicher Religion nichts weiter als die christliche Liebe und unterscheidet scharf zwischen dieser und dem christlichen Glauben. Ganz im Sinne Bayles stellt er die Frage: Was wohl schwerer sei, die christlichen Glaubenslehren annehmen und bekennen, oder die christliche Liebe ausüben.[12] Und ähnlich heißt es im Nathan: „Begreifst du aber, um wieviel andächtig schwärmen leichter als gut handeln ist?" Ethische Fortschritte waren es,

auf welchen für ihn die historische Bedeutung des Christentums beruhte: die große Lehre der Feindesliebe, welche er, wie insbesondere der „Nathan“ zeigt, als eines der Hauptmerkmale eines echten Christen ansah, und der Ersatz der Legalität, der Getzesgerechtigkeit, durch die ethische Gesinnung. Man versteht, gerade mit dem „Nathan“ vor Augen, sehr gut die gehobene Stimmung, in welcher ein Mann wie Moses Mendelssohn sich zum Judentum bekannte, und die Zuversicht, mit welcher er die Religion seiner Väter dem reinen Vernunftglauben ebenso nahe, ja im Grunde viel näher fand als das Christentum der Kirchen. Auch er gibt bereitwillig zu, in seiner Religion menschliche Zusätze und Mißbräuche wahrgenommen zu haben; auch er beklagt es, daß kein Freund der Wahrheit sich rühmen könne, seine Religion von schädlichen Menschensatzungen frei gefunden zu haben. Aber die Hauptgrundsätze des Judentums scheinen ihm mit den Begriffen einer philosophischen Vernunftreligion viel mehr in Einklang zu stehen als das Christentum. Dieses muß durch eine künstliche Exegese seiner Mysterien entkleidet werden; jenes liegt von Hause aus auf dem sicheren Wege der Vernunft: es weiß nichts von Geheimnissen, die wir glauben müßten und nicht begreifen können.[13]

Ob Lessing in diesem Punkte ganz mit seinem Freunde einig war? Der „Nathan“ läßt kaum eine andere Deutung zu. Immerhin läßt die Parabel von den drei Ringen wenigstens die Möglichkeit offen, einer davon sei wirklich der echte. Dann aber darf man nicht übersehen, daß für Lessing ein Vorzug des Christentums dem Judentum gegenüber in seiner Unsterblichkeitslehre gelegen war, ein Glaube, welcher bei ihm für die sittliche Erziehung des Individuums wie des Geschlechts eine große Bedeutung besitzt. Die „Erziehung des Menschengeschlechts“ sieht die wahre Wirksamkeit Jesu als ethischen Lehrers vor allem darin, daß er die innere Reinigkeit des Herzens in Hinsicht auf ein anderes Leben empfahl, und sie begründet in ihrem teleologischen Gedankengang sein Auftreten wesentlich damit, daß wenigstens ein Teil des Menschengeschlechts in der Ausübung seiner Vernunft so weit gekommen war, daß er zu seinen moralischen Handlungen edlere,

würdigere Beweggründe bedurfte und brauchen konnte, als zeitliche Belohnung und Strafe waren, die ihn bisher geleitet hatten; daß es an der Zeit war, ein wahres, nach diesem Leben zu gewärtigendes Leben Einfluß auf seine Handlungen gewinnen zu lassen. Auf den ersten Blick freilich scheint es schwer, alle Aussprüche Lessings über diesen wichtigen Punkt in Einklang zu bringen. Es gibt Stellen in Lessing, an welchen er das Hangen und Bangen um eine jenseitige Welt entschiedenst zu verurteilen scheint. „Wann wird es der Vernunft gelingen," heißt es,[14] „die Begierde, das Nähere über unser Schicksal in jenem Leben zu wissen, ebenso verdächtig als lächerlich zu machen? Ueber die Bekümmernisse um ein zukünftiges Leben verlieren Toren das gegenwärtige. Warum kann man ein künftiges Leben nicht ebenso ruhig abwarten als einen künftigen Tag?" Ja er geht so weit zu sagen: „Wenn es auch wahr wäre, daß es eine Religion gäbe, die uns von jenem Leben ganz ungezweifelt unterrichtete, so sollten wir lieber dieser Religion kein Gehör geben."

Diese und ähnliche Stellen lassen wohl keinen Zweifel darüber, daß für Lessing die biblisch-eschatologische Vorstellung von Himmel und Hölle allerdings etwas zu Ueberwindendes gewesen ist. Mit dem vollen Brusttone der Ueberzeugung spricht er von dem Kommen der Zeit, da der Mensch von einer besseren Zukunft Bewegungsgründe zu seinen Handlungen zu erlangen nicht nötig haben werde; da er das Gute tun werde, weil es das Gute ist, nicht weil willkürliche Belohnungen darauf gesetzt sind, die seinen flatterhaften Blick ehedem bloß heften und stärken sollten, die inneren, besseren Belohnungen desselben zu erkennen.

Aber es wäre verkehrt, daraus den Schluß zu ziehen, daß der Unsterblichkeitsgedanke für Lessing gar keine Bedeutung mehr gehabt habe.

Um seine eigenen Anschauungen über dies Problem und seinen Zusammenhang mit der Ethik kennen zu lernen, muß man die letzten Paragraphen der „Erziehung des Menschengeschlechts" und die Abhandlung „Leibniz von den ewigen Strafen" zusammenhalten. Man sieht dann, wie der tiefste Grund seiner persönlichen Ueberzeugung der Entwicklungs-

gedanke ist. Wie sich die Menschheit entwickelt zu einem Zustande der Vollkommenheit, so muß es eine solche Entwicklung auch für die Individuen geben; ja, der Fortschritt des Ganzen wird selbst nur dadurch möglich, daß alle Teile „ihr einzelnes ebendahin liefern“. Was die eine Lebensspanne zu leisten und zu erfüllen nicht ausreicht, kann in einer anderen nachgeholt werden; nichts verbietet uns zu denken, daß jeder einzelne Mensch mehr als einmal auf dieser Welt vorhanden gewesen sei und so oft wiederkommen werde, als es noch etwas an ihm zu vervollkommnen gibt.

Die Erziehung des Menschengeschlechts setzt also bei Lessing die Identität des erzogenen Subjektes voraus; und wenn wir auch, seine exoterische Darstellungsweise verlassend, an Stelle der Erziehung von außen die Entfaltung einer immanenten Anlage der Menschheit setzen wollen, so bliebe es Lessings Gedanke, daß die höhere Kultur höher entwickelte Individualitäten bedarf, wenn sie nicht eine leere, äußere Form sein soll. Auf diese Anschauung aber fällt nun besonders durch die zweite der genannten Abhandlungen Licht. Man sieht, daß sich Lessing das Dasein jedes Individuums — jeder menschlichen Monade — als eine Kontinuität gedacht hat, in welcher nichts verloren gehen kann, was in ihr einmal gewirkt worden ist. Und während er polemisiert gegen die orthodoxe Anschauung, welche Himmel und Hölle als zwei völlig entgegengesetzte Daseinsformen, als zwei getrennte Orte behandelt, sucht er die wahre Bedeutung dieser „unsinnig groben Vorstellungen“ in der Einprägung der großen, unstreitigen Wahrheit der ewigen Dauer der Seele und der ewigen Folgen unseres Tuns. Die ewigen Folgen der Sünde, gleichbedeutend mit ewigen Strafen, bestehen darin, „daß jede Verzögerung auf dem Wege zur Vollkommenheit in alle Ewigkeit nicht einzubringen ist, und sich also in alle Ewigkeit durch sich selbst bestrafet: denn jeglicher Schritt, den man auf dem Wege zur Vollkommenheit zurücktut, wird unser ganzes ewiges Dasein hindurch an der ganzen Summe derselben, an der Länge des durchlaufenen Weges fehlen“. Aber freilich bedarf dieser Gedanke, um wirksam zu sein, eine Ergänzung. Denn eine Verminderung an Vollkommenheit, ein Zurückwerfen auf dem

Wege des Fortschrittes, kann von dem Pflichtvergessenen doch nur dann als Strafe empfunden werden und als Antrieb wirken, wenn er das Bewußtsein des alten Lebens in das neue hinübernimmt, das Bewußtsein einer Versäumnis, die nicht mehr nachgeholt werden kann.

In diesem Sinne hat Lessing in der genannten Abhandlung wirklich die ewige Fortdauer der Strafen zu begründen gesucht: denn es sei nicht ausgemacht, ob eine Strafe anders bessern könne, als indem sie ewig dauere. Davon aber enthält freilich die gemeine Menschenerfahrung keine Spur, und der vorletzte Paragraph der „Erziehung des Menschengeschlechts" preist es sogar als ein Glück, daß man die Erinnerung an die früheren Zustände vergesse, weil sie nur einen schlechten Gebrauch des gegenwärtigen zu machen verstatten würde.

Auch hier ist der Blick auf Kant lehrreich. Denn wenn dieser gleich, seinem kritischen Prinzip gemäß, in Bezug auf das Was? und Wie? der Unsterblichkeit sich die größte Zurückhaltung auferlegt, so ist der leitende Gedanke seines praktischen Unsterblichkeitsglaubens bei Lessing doch auf das entschiedenste vorgebildet. Annäherung an das ethische Ziel des Daseins — Kant sagt: vollständige innere Uebereinstimmung der Gesinnungen mit dem moralischen Gesetze; Lessing sagt: volle Auswirkung der Persönlichkeit zum Vollkommenen — ist nur in sukzessiven Daseinsstufen desselben vernünftigen Wesens, d. h. unter der Voraussetzung der Unsterblichkeit möglich.[15]

Dem von manchen Trägern der nach-leibnizschen Philosophie gemachten Versuche, den Indeterminismus zu retten,[16] stellt Lessing die entschiedenste Verneinung entgegen. Durchaus ist Lessing von der Ueberzeugung getragen, daß die Vorgänge im Innern des Menschen ausnahmslos von dem Gesetz der Kausalität beherrscht seien, und daß demgemäß für einen „freien" Willen, d. h. einen Willen, der auf Grund der nämlichen Motive und als Wille des nämlichen Individuums in einer gegebenen Situation so und auch anders entscheiden könnte, nirgends ein Raum sei. Seine ganze Dramaturgie ist von diesen Gedanken durchdrungen. „Das Genie können nur

Begebenheiten beschäftigen, die ineinander gegründet sind; nur Ketten von Ursachen und Wirkungen. Diese auf jene zurückzuführen, jene gegen diese abzuwägen, überall das Ungefähr auszuschließen, alles was geschieht so geschehen zu lassen, daß es nicht anders geschehen könnte: das, das ist seine Sache." [17]

Aber noch unzweideutiger sind Lessings Bemerkungen zu den philosophischen Aufsätzen des jungen Jerusalem, welche er 1776 herausgab; insbesondere zu dem dritten „Ueber die Freiheit". Diese Abhandlung war eine Verteidigung des Determinismus und führte den Gedanken aus, daß wir die motivlose Freiheit des Willens nicht behaupten können, ohne alle Prinzipien unseres Erkennens umzustoßen. Lessing stellt es als ein Verdienst des Aufsatzes hin, die Folgerungen aus dem Determinismus als irrig dargetan zu haben, welche denselben „so verschrien machen und ohne welche er weit allgemeiner angenommen sein würde". Auch hier kontrastiert Lessing mit dem Begriff des Determinismus die bestimmungslose Wahlfreiheit — „eine blinde Kraft, die sich nach keinen Gesetzen richtet und die mich darum nicht minder dem Zufall unterwirft, weil dieser Zufall sein Spiel in mir selbst hat". „Zwang und Notwendigkeit, nach welchen die Vorstellung des Besten wirkt — wieviel willkommener sind sie mir als kahle Vermögenheit unter den nämlichen Umständen bald so bald anders handeln zu können. Ich danke dem Schöpfer, daß ich muß; das Beste muß!" Und mit der größten Entschiedenheit erklärt Lessing, daß der richtig verstandene Determinismus von Seite der Moral keine Einwendungen zu besorgen brauche. Es sind Gedanken, wie sie mit der größten Schärfe und Umsicht schon von Hume entwickelt worden waren. Der Begriff der kausalen Bedingtheit des menschlichen Wollens und Handelns zerstört nicht die Moral und die Verantwortlichkeit — er liegt ihr vielmehr zu Grunde und seine Beseitigung würde eine vollkommene Umwälzung im Leben und im Denken bedeuten. Gegen die Trostlosigkeit aber, welche der Gedanke, daß nicht nur das Gute, sondern auch das Böse notwendig sei, mit sich bringen könnte, weiß sich Lessing durch seine pantheistisch-teleologische Weltansicht, durch seine Lehre von der parallelen

Doppelentwicklung der Individuen und der Menschheit geschützt.

In diesem Punkte war auch Mendelssohn mit Lessing einig, soweit auch sonst, namentlich in Bezug auf den Gottesbegriff, ihre Anschauungen auseinander gehen mochten. „Die Beweggründe," so heißt es im 4. Abschnitt der Schrift über die Evidenz,[18] „sind die einzigen Triebfedern, durch welche ein freiwilliges Wesen in Bewegung gesetzt werden kann, und der allerweiseste Gesetzgeber selbst hat keine anderen Mittel, seine Gesetze einzuführen und verbindlich zu machen, als indem er Beweggründe mit denselben verknüpft, die das freiwillige Wesen geneigt machen, sie anzunehmen." Damit scheint freilich die Definition der Moralphilosophie, welche in derselben Schrift gegeben wird, seltsam zu kontrastieren: sie sei nichts anderes als die Wissenschaft von den Beschaffenheiten eines freiwilligen Wesens, insoweit es einen freien Willen hat. Aber man sieht aus dem Zusammenhang mit anderen Stellen, daß Mendelssohn unter dem freien Wesen nur ein solches versteht, bei welchem kein physischer Zwang stattfindet, sondern alles Wollen durch Beweggründe veranlaßt wird. „Die Beweggründe verursachen eine moralische Notwendigkeit . . . und jedes freie Wesen ist sittlich gezwungen, sich in seiner Wahl nach den triftigsten Beweggründen zu bestimmen." Das entspricht aber ziemlich genau dem Standpunkte, welchen Locke zu der ganzen Frage eingenommen hatte, und schiebt die Möglichkeit motivloser, d. h. unverursachter Willensentscheidungen ganz aus dem wissenschaftlichen Problem hinaus, wie es auch im Geiste der Leibnizschen Philosophie gelegen war.

3. Steinbart

Wie man sich gegen Schluß der Aufklärungsperiode und unter dem allem Konfessionalismus abgewandten Regiment Friedrich des Großen und des Freiherrn von Zedlitz das Verhältnis des modernen Menschen zum Christentum dachte, zeigt auf eine typische Weise Gotthold Samuel Steinbart, königlich preußischer Konsistorialrat und öffentlicher Lehrer der Gottesgelahrtheit und Vernunftweisheit der Universität Frankfurt a. O.

Er hat eine Anzahl früherer Schriften und ihre grundlegenden Gedanken, seine „Prüfung der Beweggründe zur Tugend“ und die Schrift „Ueber die menschliche Glückseligkeit“ zu Ende der Siebzigerjahre zusammengefaßt in seinem „System der reinen Philosophie, oder Glückseligkeitslehre des Christentums“,[19] vielleicht die radikalste Form, in der, getragen von den lautersten ethischen Absichten, dies völlig humanisierte und auf den Vernunftglauben der Aufklärung reduzierte Christentum des 18. Jahrhunderts seine Identität mit dem wahren evangelischen Christentum behauptet hat. Und wer weiß? Vielleicht hatte es in höherem Sinne recht, als diejenigen zugeben wollen, welche auch das Urchristentum immer nur im Lichte paulinischer und augustinischer Theologie erblicken! Vielleicht ist ein ethisch-religiöser Utilitarismus, verstärkt durch einige schwärmerische Züge, das Ursprüngliche, das Echte, das National-Jüdische am Christentum, und alles übrige, alles Subtile, alles metaphysisch Verstiegene später „hineingegriechelt“. (Vgl. oben S. 129 u. 134).

Zunächst vertritt Steinbart mit größter Entschiedenheit den religiösen Individualismus und den Protestantismus als Prinzip geistiger Freiheit.

„Einen Prediger geht in der Welt kein anderer Theologe etwas an, sondern er ist nur um der Gemeinde willen da, und wenn er diese ruhiger, zufriedener, weiser macht, so erfüllt er seine Bestimmung.“ Im Gegensatz zum Papsttum besteht ihm der Protestantismus darin, daß die Heilige Schrift die einzige Erkenntnisquelle und Schiedsrichterin in der christlichen Religion sein soll und daß keine menschliche Autorität die Auslegung derselben einzuschränken berechtigt sei.

Gestützt auf diese Grundsätze verkündet er ein völlig rationalisiertes undogmatisches Christentum als die sicherste Anweisung zur menschlichen Glückseligkeit, mit den Grundsätzen einer wahrhaft aufgeklärten Selbstliebe völlig übereinstimmend. Er wendet sich immer wieder dagegen, daß man nur halb verstandene philosophische Hypothesen der Kirchenväter als die Hauptwahrheiten des Christentums erkläre und meint, der Sieg über die Gegner des Christentums würde sehr

leicht, wenn nur das reine, durchaus vernunftmäßige Christentum zu verteidigen wäre.

Er bekämpft insbesondere die Erbsünde, die Erlösungslehre und die Anselmische Satisfaktionstheorie, sowie die Annahme ewiger Strafen, die weder abschreckend auf andere, noch bessernd auf diejenigen, welche ihnen verfallen, einwirken können; er bekämpft die Forderungen der christlichen Demut und der geistlichen Zerknirschung. Er verlangt, man solle die Evangelien durchaus nur in dem Sinne interpretieren, der zur Zeit der ersten Verkündigung mit den Worten verknüpft werden konnte, und nicht im Sinne irgend eines späteren dogmatischen Systems und wäre es selbst das des Apostels Paulus. Insbesondere gegen den Einfluß Augustins wendet er sich mit den schärfsten Worten. Von seinem „aus Vermischung des Manichäismus und der Geschichte der heiligen Schrift entstandenen Privatsystem", das mit Gewalt zur herrschenden Lehre der Kirche gemacht wurde, sagt er, daß es nicht die geringste Autorität in der Kirche zu haben verdiene, weil alle von ihm aufgebrachten Lehren den gesamten Einfluß des Christentums auf die Glückseligkeit aufheben.

Es ist ein — man möchte fast sagen — epikureisch gefärbtes Christentum, welches er aus den Evangelien herausliest: Gott fordert von uns Liebe, aber zu unserem eigenen größten Vorteil; er fordert Menschenliebe, um der Verbesserung des gemeinen Wesens halber; alle Einschränkungen des vernünftigen Genusses dieses Lebens sind aufgehoben und alle Arten sinnlicher Vergnügungen für rechtmäßig erklärt. Das Christentum trägt eine vortreffliche und vollständige Moral auf eine jedermann faßliche Art vor: Gott über alles und seinen Nächsten gleich sich selbst zu lieben, macht Menschen hier und in alle Ewigkeit glückseliger und vollkommener. Dies ist der ganze wesentliche Inhalt aller göttlichen Offenbarungen oder Anweisungen zur Glückseligkeit. Die ganze praktische Philosophie des Christentums.[20] Die günstigen Wirkungen eines gegen andere liebevoll aufgeschlossenen praktischen Verhaltens, die von da kommende Gemütsruhe, Selbstachtung, Zutrauen gegen andere, Förderung und Gegendienste, werden beredt geschildert; gleichzeitig aber die Fortdauer des Lebens über den

Tod hinaus, unter Erhaltung der geistig-sittlichen Individualität als eine wesentliche und notwendige Ergänzung der natürlich-diesseitigen Wirkungen der Sittlichkeit bezeichnet. Sie winkt Ersatz da, wo der Undank der Menschen und die Verhältnisse uns um die Früchte unseres Tuns bringen, oder wo die guten und üblen Folgen unserer Handlungen auszubleiben scheinen. Sie verstärkt überhaupt das Gefühl der Glückseligkeit, die mit dem Gedanken des Todes als eines Endes nimmer zusammenbestehen kann.[21]

Einen weiteren Vorzug des Christentums sieht Steinbart in seinem autoritativen Charakter. Die gesamte praktische Erkenntnis der meisten Menschen beruhe auf der Autorität, und da keine größere Autorität als das Ansehen einer göttlichen Offenbarung gedacht werden kann, so erhellt, daß der Glaube an eine solche eines der vornehmsten Mittel sei, um die praktischen Erkenntnisse einer Nation zu verbessern. Eine Sittenlehre, die auf bloßen Vernunftgründen beruht, wird niemals bei einem Volke einen solchen Grad von Gewissenhaftigkeit hervorbringen können.[22]

Man versteht von hier aus auch die weitere Entwicklung der deutschen Philosophie: die eigentümliche Gebundenheit Kants an die Reste des theologischen Zeitalters, welche die deutsche Aufklärung hatte stehen lassen, und die Wendung zu einer spekulativen Wiederbelebung der christlichen Dogmatik, welche bald nach Kant in der romantischen Philosophie zu Tage trat. Es gab auf dem Punkte, an welchem die Aufklärung angelangt war, wirklich nur zwei Wege: entweder Beseitigung jenes Doppelwesens aus Rationalismus und Supranaturalismus durch einen reinen, durchgeführten Humanismus; oder den Versuch einer geistigen Erneuerung, einer Wiederbelebung der theologischen Weltansicht durch Erfüllung ihres gedanklichen Baues mit neuen geistigen Kräften, mit den höchsten Gedanken einer aus der Zeit geborenen Philosophie. Das deutsche Volk, das schon einmal, im Zeitalter des Humanismus, an diesem Scheidewege stand, ist zum zweiten Male in der Richtung gegangen, welche es die Theologie nicht aus den Augen verlieren ließ. Kant ist der andere Luther geworden. In ihm wurzelt die Philosophie der Romantik, von

welcher die Restauration des historischen Kirchenwesens ihre letzten Impulse und ihre wissenschaftlichsten Formeln empfing; in ihm wurzelt auch heute noch alles, was dem Humanismus und Positivismus abgeneigt ist und offenen oder heimlichen Dualismus im Herzen trägt. Das deutsche Volk hat entschieden zwischen Kant und Feuerbach. Ob es sich dieses Entscheids zu freuen hat? Ob die Geschichte die große Schicksalsfrage noch einmal stellen wird?

Anmerkungen zum I. Kapitel

1 Zur Geschichte der antiken Ethik vergleiche man außer den Darstellungen in den allgemeinen Werken über Geschichte der Philosophie und speziell der alten Philosophie in erster Linie die treffliche Arbeit von Theobald Ziegler: Geschichte der Ethik. 1. Abteilung: Die Ethik der Griechen und Römer (1882); reichliche Quellenbelege und zahlreiche Exkurse enthaltend; Karl Köstlin: Geschichte der Ethik. Darstellung der philosophischen Moral-, Staats- und Sozialtheorien des Altertums und der Neuzeit. 1. Bd.: Die Ethik des klassischen Altertums. Erschienen ist nur die erste Abteilung dieses Bandes (1887), mit Plato und der alten Akademie abschließend, umfassende, durchwegs aus den Quellen geschöpfte Kenntnis vermittelnd. Zur gesamten Ethik des Altertums vergleiche man die wertvollen Essais, mit welchen Alex. Grant seine Ausgabe der Nikomachischen Ethik eingeleitet hat. Für den Zusammenhang mit metaphysisch-religiösen Problemen: Edw. Caird, The evolution of theology in the Greek philosophers, 2 Bde, 1904 und Wilhelm Bender, Mythologie und Methaphysik. Die Entstehung der Weltanschauung im griechischen Altertum (1899). — Von älteren Arbeiten ist immer noch wertvoll Emil Feuerlein: Die philosophische Sittenlehre in ihren geschichtlichen Hauptformen; I. Band: Die Sittenlehre des Altertums. Geistreich und viele feine Charakteristiken enthaltend auch die Arbeit von Heinrich Gomperz: Die Lebensauffassungen der griechischen Philosophen. 1904. Nicht auf die Ethik sich beschränkend, sondern die Gesamtheit des antiken Denkens heranziehend, aber viele wichtige Details zur Ethik enthaltend und namentlich durch den leitenden Gesichtspunkt, Zusammenhang zwischen Hellenismus u. Christentum instruktiv, ist Ernest Havet: Le Christianisme et ses Origines. Bd. 1 u. 2: L'Hellénisme.

2 Dies ist von jeher anerkannt worden, und auch die neueste Durchforschung der Anfänge griechischer Philosophie hat an diesem Ergebnis nichts geändert. Vgl. Heinze: Der Eudämonismus in d. griech. Philos. (Abhandlgn. d. sächs. Gesellsch. d. Wissensch. 19. Bd.); Ziegler, Gesch. d. Ethik, 1. Bd.; Gomperz, Griech. Denker, 1. Bd. Auch bei Heraklit scheint seine schöne Lehre von der Ergebung in den Weltlauf oder der Unterordnung unter das allwaltende Gesetz als dem wahren Geheimnis aller Glückseligkeit — Stoizismus und Spinozismus im Keime — nur als

ein Aperçu aufzutreten, in dem ontologische und normative Bedeutung ungeschieden nebeneinander liegen. Nur Demokrit hat über den Fundamentalbegriff jeder wissenschaftlichen Ethik, über die Glückseligkeit, in systematischer Weise gehandelt. (Heinze a. a. O. S. 703.) Er gehört aber, wenigstens der Zeit nach, bereits in die große, systematische Periode, für welche ihn Windelband (Gesch. d. Philos., Einleitg. § 3) auch inhaltlich entschiedenst in Anspruch nimmt. Empedokles aber muß, wie die erhaltenen Reste seines Buches von den „Reinigungen" oder von der „Versöhnung" zeigen, auf ethischem Gebiete durchaus zu den Anhängern des orphisch-pythagoreischen Systems gezählt werden, von welchem unten ausführlicher gehandelt wird. (Th. Gomperz, Griech. Denker, I, 199 f. u. Heinrich Gomperz, D. Lebensauffassg. d. griech. Philos., S. 42 f.)

3 Für dies Ineinandergreifen und wechselseitige Sichbedingen von Sitte und Sittenlehre, von Ethos und Ethik, vergleiche man die Darstellungen von Leopold Schmidt: Die Ethik der alten Griechen (1882) u. Karl Köstlins einleitende Abschnitte: Das sittliche Prinzip des Griechentums u. Die populäre Lebensweisheit des älteren Griechentums (Gesch. d. Ethik, 1. Bd., 1. Abtlg., S. 117—159). Beide Betrachtungsweisen, die sittengeschichtliche und die philosophische, sucht Ziegler zu vereinigen in dem Abschnitt: Griechische Sitte u. Sittlichkeit in d. Zeit des Werdens u. Blühens (Gesch. d. Ethik, 1. Bd., S. 5—20).

4 S. darüber Hoyer: Die Heilslehre (1897), S. 10 f.

5 Vgl. besonders Gomperz, Griech. Denker, 1. Bd., 5. Kapitel; E. Maas, Orpheus, Unters. z. griech., röm., altchristl. Jenseitsdichtung u. Religion; E. Rohde, Psyche. Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen; Wilhelm Bender, Mythologie und Metaphysik, 4. Kap.

6 Hubert Röck, Der unverfälschte Sokrates, S. 142 ff., ist den Spuren atheistischer Denkweise in der Zeit vor und um Sokrates sorgfältig nachgegangen. Daß auch bei Männern wie Heraklit und Anaxagoras das, was sie Seele oder Vernunft nennen, im Menschen wie in der Welt, vorwiegend im physikalischen oder mechanischen Sinne als eine Bewegungskraft erscheint und nicht als eine übernatürliche Wesenheit, wird kaum bestritten werden können. S. Windelband, Gesch. d. Philos., § 6.

7 Daß wir aus dem Altertum keine Darstellung des Sokrates besitzen, welcher mehr als ein litterarisch-fiktiver Wert zukommt, daß weder die Notizen des Aristoteles, noch die Memorabilien Xenophons, weder die Apologie Platons noch die „Wolken" des Aristophanes als eigentlich historische Zeugnisse gelten dürfen, scheint aus dem Kriege der Meinungen und Bücher als letztes Wort hervorzugehen. Die Erörterung der Gegensätze, wie sie in den Arbeiten von Joël: Der echte und der xenophontische Sokrates; von Döring: Die Lehre des Sokrates als soziales Reformsystem u. Geschichte der griechischen Philosophie; von Röck, Der unverfälschte Sokrates, sowie in den mehr vermittelnden Darstellungen von Zeller und Gomperz hervortreten, gehört nicht an diese Stelle.

8 Vgl. namentlich Gomperz, Griech. Denker, 1. Bd., mit Döring,

Gesch. d. griech. Philos., 1. Bd. Vortreffliches übrigens schon in J. St. Mills Aufsatz über Plato im Anschluß an G. Grotes großes Werk (Mills Ges. Werke, deutsche Ausg., 12. Bd.) u. Bernh. Münz: Die vorsokratische Ethik (Zeitschr. f. Philos. u. philos. Krit., 81. Bd., S. 245 ff.).

9 Ob auch Gorgias zu dieser älteren, konservativ oder wenigstens positiv gerichteten Generation gerechnet werden müsse, wie Gomperz tut, oder, wie Döring auf Grund der platonischen Dialoge Menon und Gorgias annimmt, schon radikalere, auflösende Tendenzen im ethischen und politischen Sinne ankündigt, mag unentschieden bleiben. Daß alle Genannten sich auch mit wirtschaftlichen und staatstheoretischen Untersuchungen beschäftigt haben, von denen uns freilich nur die dürftigsten Spuren erhalten sind, zeigt ausführlich Döring, Die Lehre d. Sokrates, S. 566 f.

10 Am wirksamsten und überzeugendsten aus Plato, ihrem entschiedensten Gegner. Grote und Mill haben eingehend gezeigt, daß weder dem Protagoras noch Prodikos noch Hippias irgendwo eine unmoralische Lehre in den Mund gelegt werde, sondern daß sie sämtlich nur als Lehrer einer in Platos Augen nicht genügend fundierten, nicht wissenschaftlich durchgebildeten Moral erscheinen.

11 Den besten Beweis dafür liefert wohl Plato selbst, der in der Staatslehre (Polit. VI. B. 492 A u. 493 A) ausdrücklich gegen die weitverbreitete Meinung polemisiert (der ja auch Sokrates zum Opfer gefallen war), daß die Sophisten und ähnliche Leute die Verderber der Jugend seien. Der wirkliche Verderber der jungen Leute sei die Gesellschaft selbst, welche ihnen in ihrem ganzen Tun und Treiben einen falschen Maßstab des Guten und Bösen vor Augen führe und ihren Strebungen eine völlig verkehrte Richtung gebe. Die sogenannten Sophisten lehren nichts anderes als die eigenen Ansichten der Menge und heißen dies Weisheit.

12 Ueber die Moral-Skepsis des Protagoras s. Harpf, Die Ethik des Protagoras u. deren zweifache Moralbegründung kritisch untersucht; und Laas, Idealismus u. Positivismus, I, 273. Vgl. auch neuerdings R. Richter, Der Skeptizismus in der Philosophie, 1. Bd., S. 14. Ueber den Gegensatz des Natürlichen und des Konventionellen, des Naturrechts und Gesetzesrechts im griechischen Denken dieser Zeit s. die wichtige Erörterung bei Gomperz, Griech. Denker, I, 323—351. Den aufklärerischen Charakter der Sophistik betont namentlich Döring, Gesch. d. griech. Philos., 1. Bd., S. 324, 332, 342.

13 Auf diesen Punkt haben schon Grote und Mill und neuerdings wieder Th. Gomperz, Griech. Denker, I, 338, aufmerksam gemacht. Die „Sophisten", welche Plato in seinen späteren Werken aufs grimmigste bekämpft, sind nicht jene älteren Wanderlehrer, deren Zeit schon vorüber war, als Plato zu schreiben begann, sondern Angehörige seiner Zeit, die er mit diesem Namen brandmarkt. Auch Döring (Griech. Philos.) scheidet scharf zwischen der Sophistik des 5. und der Sophistik des 4. Jahrhunderts. Es scheint übrigens fraglich zu sein, ob wir es bei den Personen, die Plato im Gorgias, im Menon, im Protagoras und in der Politeia als Vertreter

eines gewissen Immoralismus auftreten läßt, Polos, Kallikles, Thrasymachos, wirklich mit historischen Figuren zu tun haben und — wenn man schon diese Frage bejahen will — ob es Vertreter von irgendwie theoretisch und litterarisch formulierten Ansichten seien oder nur Träger von Ansichten, die in der griechischen Oeffentlichkeit unter Staatsmännern und Rhetoren gang und gäbe waren, ohne freilich je in dieser Prägnanz und Ungeniertheit ausgesprochen zu werden. Wahrscheinlich hat bei der Lektüre gewisser Stellen dieser Dialoge der griechische Leser dasselbe Gefühl gehabt, wie der Franzose des 18. Jahrhunderts beim Erscheinen des Buches „De l'Esprit" von Helvetius und der Deutsche des 19. Jahrhunderts vor Nietzsches „Jenseits von Gut und Böse": „Cet homme a dit le secret de tout le monde".

14 Diese sozial-ethische oder sozial-reformatorische Tätigkeit des Sokrates mit Nachdruck aus den Zeugnissen des Altertums wiederhergestellt und wenigstens in gewissen Umrissen gezeichnet zu haben, ist das Verdienst von Döring, Die Lehre des Sokrates als soziales Reformsystem, und von Röck, Der unverfälschte Sokrates.

15 Dies hat Heinr. Gomperz, a. a. O. S. 109, mit Recht betont. Er sieht das Wesen der sokratischen Lehre in der mehr durch sein Beispiel als durch ein Begriffssystem dargestellten Idee der inneren Freiheit und leugnet durchaus, daß die sokratische Forderung des sittlichen Wissens nicht bloß dieses Postulat, sondern auch eine bestimmte Erfüllung desselben bedeutet habe.

16 Bei diesem Vergleich ist selbstverständlich gerne zuzugeben, daß der Vorteil der Erkenntnis im geschichtlichen Sinne durchaus auf Seite des Sokratesbildes ist. Denn Sokrates ist für uns in den Berichten von Männern erhalten, die ihn persönlich gekannt haben und für das Volk schrieben, in dem Sokrates lebte und starb. Das Leben Jesu ist von Leuten geschrieben worden, die ihn nie mit Augen gesehen haben, in einer anderen Sprache als der, in welcher er lehrte, und für andere Stämme, als den, in welchem er auftrat. Darum ist Sokrates, trotz aller Kontroversen, die sich an ihn knüpfen mögen, doch eine durchaus real-historische Gestalt, Jesus nur ein ethisch-religiöses Phantasiebild, hinter dem das geschichtlich Reale vollkommen verschwindet.

17 Dies tritt besonders deutlich aus dem platonischen Dialog Protagoras hervor, wo dem Sophisten eine vortreffliche, ganz modern klingende Auseinandersetzung über die allgemeine Grundlage des Rechtsgefühls in der sozialen Gemeinschaft und die allgegenwärtige Wirksamkeit des Königs Nomos in den Mund gelegt, aber die Schwäche seines Standpunkts gegenüber dem des Sokrates gerade darin gesehen wird, daß er meint, Gerechtigkeit, Tugend, Gut und Böse, seien bekannte, genau definierte, unbestreitbare Dinge, welche von allen verstanden werden. (Vgl. Grote, Plato, 2. Bd., S. 47, 73, 77.) Daß übrigens auch Sokrates selbst für die Bedeutung dieses Moments (des Gesetzesgehorsams) keineswegs blind war, zeigt die Nachricht der Memorabilien des Xenophon (IV, 4), wonach er auf Drängen des Hippias Gerechtigkeit definiert habe als τό νόμιμον: das den Gesetzen

entsprechende Verhalten — eine Antwort, welche dort als eine den Sophisten keineswegs befriedigende hingestellt wird — wenn dieser Bericht zuverlässig ist. Auch an den platonischen Dialog Kriton darf man erinnern, in welchem Sokrates das Anerbieten, ihn nach seiner Verurteilung aus dem Kerker zu befreien, zurückweist mit der Begründung: auch ungerechten Gesetzen habe man sich zu fügen. Vielleicht ist dieser Gedankengang umso sicherer sokratisch, als er gewiß unplatonisch ist.

18 Aristoteles, Nikomachische Ethik, VI, 13; VII, 3—5; Eudemische Ethik, I, 5; VIII, 1; Große Ethik, I, 1. Die Bedeutung dieser Aristotelischen Angaben, auf welche Joël das ganze Bild des Sokrates gründet und welche auch Gomperz' Auffassung bestimmen (Griech. Denker, II, 53 ff., 285), wird von Döring, D. Lehre d. Sokrates, S. 553 ff., scharf und treffend kritisiert. Vgl. auch Röck, Der unverfälschte Sokrates, S. 248 ff., welcher mit Entschiedenheit die Ansicht vertritt, „daß man bei keinem einzigen griechischen Philosophen den naiven Glauben an eine unbedingte Lehrbarkeit der Tugend wirklich nachweisen könne" (a. a. O. S. 285); freilich auch zugeben muß, daß die Zurückführung dieses Glaubens auf die dem sokratischen Kreise angehörigen Denker schon dem Altertum angehöre, wie ja auch die Polemik gegen diese Lehre sich sowohl bei Plato als bei Xenophon findet.

19 Dies wird von Theod. Gomperz, Griech. Denker, II, S. 63 f., von Döring, Die Lehre d. Sokrates, S. 368, 392 f., 574, und insbesondere von Röck, Der unverfälschte Sokrates, S. 421 ff. auf das entschiedenste betont. Ebenso übrigens auch schon Heinze, Der Eudämonismus in d. griech. Philosophie.

20 Unsere Kenntnis ist freilich so mangelhaft, daß wir nicht einmal diesen Punkt völlig sicherstellen können. Während August Döring in einem „Neuen Versuch zur Lösung des Problems der Sokratischen Philosophie" dazu gelangt, die Lehre des Sokrates „als soziales Reformsystem" aufzufassen, und Röck (Der unverfälschte Sokrates) wichtige Gedanken der platonischen Staatslehre auf Sokrates und seinen sozialen Eudämonismus zurückführt, erinnert Gomperz an den merkwürdigen Satz der platonischen Apologie: „Wer das Unrecht wahrhaft bekämpfen will, dessen Platz ist im Privatleben, nicht im öffentlichen Leben", und meint, es sei schwer, sich einer Regung schmerzlichsten Bedauerns zu erwehren, wenn man sieht, wie eines der bildsamsten und edelsten Völker von einigen seiner besten Männer verlassen wird, die ihm kaltsinnig den Rücken kehren und jede an seine Erziehung gewendete Mühe für verschwendet erklären. Und er weist hin auf die auch in der sokratischen Schule fortdauernde Entfremdung zwischen der Philosophie und dem attischen Staat, auf die absichtliche Vermeidung des öffentlichen Lebens durch Antisthenes und Aristipp, auf das Weltbürgertum, welches in der Schule des ersteren geradezu verkündet und zum herrschenden Glaubenssatz geworden sei (Griech. Denker, II, 92—93). Aber gibt es für den Denker denn nur den Weg, selbst ein Staatsamt anzunehmen oder die politische Tribüne zu besteigen, um reformierend wirksam zu sein? Rousseau und Bentham, zwei einsame

Schriftsteller, haben auf die Umgestaltung des Rechts- und Staatslebens in der ganzen zivilisierten Welt mächtiger eingewirkt, als irgend ein Staatsmann oder Politiker. „L'esprit mène le monde; mais le monde n'en sait rien." Die Abneigung gegen eine unmittelbar praktische Betätigung in der Politik braucht noch nicht Gleichgültigkeit gegen soziale und politische Fragen überhaupt zu bedeuten. Und es ist nicht ausgeschlossen, daß Sokrates nicht nur der Welt, sondern auch dem athenischen Staatswesen am besten zu dienen glaubte, wenn er die heranwachsende Generation mit seinen Ideen erfüllte. Vgl. Kap. III, Anm. 21.

21 Die Entscheidung dieser Frage ist wesentlich bedingt von dem Grade des Vertrauens, welches man der Darstellnng Xenophons schenkt. Daß die weitverbreitete Abneigung, eine Persönlichkeit wie Sokrates als Atheisten zu denken, in diesem Falle Xenophon besonders zu gute kommt, hat Röck, der entschiedenste Vertreter der Ansicht vom grundsätzlichen Atheismus des Sokrates, gewiß treffend hervorgehoben. Aber auch für diese Ansicht ist nur ein Indizienbeweis möglich. (Röck, a. a. O. S. 91 bis 195. Vgl. Gomperz, Griech. Denker, II, 69 u. 72.)

22 Dies hat, namentlich gestützt auf das Zeugnis der Platonischen Apologie, Gomperz, Griech. Denker, II, 88, mit dem größten Nachdruck hervorgehoben. „Viel ist darin von Göttern die Rede; aber von Knechtsinn gegenüber göttlichen Machtgeboten, von Götterfurcht irgend einer Art, ist ihr Wesen so frei, wie das Lehrgedicht des Lukrez." Gerade im Munde eines Plato, eines Mannes von durchaus theologisierendem Gepräge, hat dies Zeugnis besonderen Wert.

Anmerkungen zum II. Kapitel

1 Die Auffassung der kynischen und kyrenaischen Schule als Vorläufer der stoischen und epikureischen ist wohl allgemein. Die weitverbreitete Abneigung gegen den Eudämonismus hat aber in vielen Darstellungen aus den Kyrenaikern eine Art Karikatur gemacht. Es ist ein besonderes Verdienst der neuen Arbeiten von Theodor und Heinrich Gomperz, dieser vielverkannten Denkweise aus den Trümmern der Ueberlieferung zu einer verständlichen Fassung verholfen zu haben. S. Theod. Gomperz, Griech. Denker, 2. Bd, S. 170—199, und Heinr. Gomperz, Lebensauffassung etc., VII. Vorlesg. Bei ersterem ist die durchgängige Illustration des Kyrenaismus durch die leitenden Gedanken des modernen Utilitarismus besonders instruktiv.

2 Vgl. Döring, Griech. Philos., I, 500 u. Gomperz, Griech. Denker, II, 134 f.

3 S. Windelband, Geschichte d. Philos., § 7.

4 Dieser intellektuelle Zusammenhang zwischen dem Kynismus und der älteren Stoa scheint mir insbesondere in gewissen Kruditäten Zenons zu Tage zu treten, welche das stoische Prinzip des naturgemäßen Lebens in dem Sinne des Gegensatzes gegen alles Konventionelle, gegen die Kultureinrichtungen, ausdeuten. Seine Anschauungen über die Gleichheit der Kleidung bei Männern und Weibern, über Knaben- und Verwandtenliebe, über den Genuß von Menschenfleisch, erinnern außerordentlich an jene bestialisierenden Tendenzen, welche bei den Kynikern hervorgetreten waren. Vgl. Feuerlein, Philos. Sittenlehre, I, S. 175 u. Zeller, Philos. d. Griechen, III, 1, S. 350 f. (3. Aufl.).

5 Hatch, Griechentum und Christentum (Deutsch v. Preuschen) stellt die Vermutung auf, daß der Kynismus der Kaiserzeit eine Art Reaktion gegen den weltmäßig und hoffähig gewordenen Stoizismus gewesen sei, und macht darauf aufmerksam, daß bei Epiktet, den man doch unter die Stoiker rechnet, das Bild seines Idealphilosophen die Züge eines Kynikers trage (Dissertt, III, 22: Περὶ Κυνισμοῦ). Im Gegensatze dazu macht Bonhöffer (Die Ethik Epiktets, S. IV) darauf aufmerksam, welcher Geringschätzung diese späten Kyniker nach dem Zeugnisse des Lukian begegneten, und daß Epiktet selbst es klar ausgesprochen habe, in wohlgeordneten

gesellschaftlichen Zuständen könne es keinem Besonnenen beifallen, „zu kynisieren“. Der Kynismus bei Epiktet habe nur die Bedeutung, den Gedanken hervortreten zu lassen, daß es Menschen geben müsse, welche die Welt durch ihr persönliches Beispiel zur Umkehr bewegen und so die theoretische Arbeit der Philosophen praktisch unterstützen. Aber derselbe Lukian hat uns auch das schöne Bild des Kynikers Demonax gezeichnet, der als ein wahrer Priester der Humanität, als ein Seelsorger im besten Sinne des Wortes, dasteht.

6 Die wichtigste Originalquelle für Epikur ist das 10. Buch der Geschichte der Philosophen von Diogenes Laertius, das ausschließlich von Epikur handelt und in welchem einige Briefe desselben, sowie eine Sammlung von Hauptsätzen aus seinen ethischen Schriften erhalten sind. Das in anderen antiken Autoren erhaltene Material ist mit der größten Vollständigkeit zusammengestellt bei H. Usener: Epicurea. Leipzig 1887. Die eingehendsten Darstellungen des Epikureismus verdanken wir französischen Autoren. Schon um die Mitte des 17. Jahrhunderts verfaßte Pierre Gassendi mit Benutzung des ganzen damals zugänglichen Materials die Schriften: De vita, moribus et doctrina Epicuri; Lugduni 1647. Animadversiones in Diog. Laert. l. X. Lugd. Bat. 1649; Syntagma Philos. Epicuri; Haag 1655 — eine Ehrenrettung dieser vom Hasse der Kirche verfolgten Philosophie und ein Versuch, aus den erhaltenen Trümmern eine vollständige Weltanschauung, Naturphilosophie und Ethik, aufzubauen. Von den neueren Darstellungen ist die wichtigste die Preisschrift von M. Guyau: La Morale d'Epicure et ses rapports avec les doctrines contemporaines — den Grundgedanken sympathisch gegenüberstehend und sie in den vollen weltgeschichtlichen Zusammenhang rückend. Als Materialsammlung wichtig die Dissertation Paul v. Gizyckis: Ueber das Leben und die Moralphilosophie des Epikur. Halle 1879. Auch H. Gomperz: Die Lebensauffassung der griech. Philosophen, hat sich eingehend mit Epikur beschäftigt, vermag aber der Bedeutung seines Utilitarismus nicht völlig gerecht zu werden. Viel unbefangener Kreibig in seiner Monographie über Epikur (Wien 1886).

7 Ueber vorhandene Differenzen in der epikureischen Schule s. m. Hirzel, Untersuchungen z. Ciceros philos. Schriften, I, 98—190.

8 Daß epikureische Gedanken, namentlich in römischer Zeit, auch auf die konkurrierende Schule der Stoiker nicht ohne Einfluß gewesen sind, zeigt Seneca recht deutlich. Namentlich seine Briefe. S. Ribbeck, L. A. Seneca, und sein Verh. zu Epikur, Plato u. dem Christentum, bes. S. 7 u. f.; dann Weißenfels: De Seneca Epicureo. Programm. Berlin 1886. Ueber Epikur bei Seneca vgl. man die Angaben im Archiv f. Gesch. d. Philos., 4. Bd.

9 Ueber den außerordentlichen, lange anhaltenden Erfolg des Epikureismus und die hohe, fast göttliche Verehrung, die Epikur selbst genoß, s. Guyau, III. Buch, Conclusion. II. Dies ist ganz verständlich. Je höher die religiöse Flut im späteren Altertum stieg und mit ihr Wahn, aber-

gläubische Furcht, Beunruhigung der Gemüter, umso stärker mußte die Anziehungskraft dieser durch und durch rationalen, durchsichtigen und heiteren Lebensauffassung werden.

10 Nach einer Stelle des hl. Hieronymus in seiner Schrift: De viris illustribus, cap. 12, existierte im Jahre 393 n. Chr., in welche Zeit diese Schrift des Hieronymus fällt, ein vielgelesener Briefwechsel des Apostels Paulus mit Seneca, welcher den Kirchenvater bestimmte, Seneca in das Verzeichnis der kirchlichen Schriftsteller aufzunehmen. Da auch Augustinus dieses Briefwechsels einmal Erwähnung tut, so galt Senecas Christentum im ganzen Mittelalter umsomehr als unbestritten, als mit Senecas Briefen an Lucilius eine solche aus vierzehn Briefen bestehende Korrespondenz tatsächlich überliefert war. Diese Korrespondenz wurde noch von F. Hase in seine Seneca-Ausgabe aufgenommen. Sie ist ferner zu finden bei Westerburg: Ursprung der Sage, daß Seneca Christ gewesen sei (Berlin 1881), und bei Fleury: Saint-Paul et Senèque (Paris 1853), lateinisch und französisch. Die Frage nach Senecas Christentum und nach der Echtheit dieser Korrespondenz, sowie nach der Identität der erhaltenen mit der den Kirchenvätern des 4. Jahrhunderts vorliegenden, hat die Gelehrten seit dem Zeitalter des Humanismus beschäftigt. Einen vollständigen litterarischen Ueberblick dieser Kontroversen bis zum Jahre 1850 in dem eben genannten Buche von Fleury, welches einen Einfluß des Christentums auf Seneca mit großem Aufwande von Gelehrsamkeit darzutun sucht. Dasselbe hat neuerdings noch Kreyher: L. A. Seneca und seine Beziehungen zum Urchristentum (Berlin 1887), glaubhaft zu machen gesucht. Diesen Annahmen gegenüber verhält sich allerdings die neuere Kritik meist ablehnend. S. Aubertin, Étude critique sur les rapports supposés entre Senèque et Saint-Paul; F. Chr. Baur: Seneca und Paulus, das Verhältnis des Stoizismus zum Christentum nach den Schriften Senecas (Drei Abhandlungen zur Geschichte der alten Philosophie und ihres Verhältnisses zum Christentum, hrsg. v. Zeller); Keim: Rom und das Christentum, S. 309 ff. und die oben erwähnte Arbeit von Westerburg. — Diese Meinungen sind übrigens nicht auf Seneca beschränkt geblieben. Ernsthafte Männer haben gemeint, daß alle großen Errungenschaften der Philosophie im römischen Kaiserreich, namentlich auf ethischem Gebiete, dem Christentum entlehnt seien. Dem christlichen Seneca schlossen sich ein christlicher Plinius der Jüngere, ein christlicher Plutarch, Epiktet und Mark Aurel an. S. Karl Schmidt: Essai historique sur la société civile dans le monde Romain et sur sa transformation par le christianisme. Par. 1853. Alle diese Aufstellungen sind ungeschichtlich.

11 Vgl. F. A. Lange, Geschichte des Materialismus, 3. Aufl., 1. Bd., S. 152 u. 209, Anmerkg. 14; u. die Abhandlg. v. Julius Lessen, Epikur im Mittelalter (Philologus, 30. Bd., 1871).

12 S. Guyau, Morale d'Epicure, III. Buch, 1. Kap., Nr. I; Albert Haas: Ueber den Einfluß epikureischer Rechts- u. Staatsphilos. auf die Philos. des 16. u. 17. Jahrh. (Dissert., Berlin 1896).

13 Diog. Laert., X. Buch, 31, 34. „Durch die Lust und Unlust bestimmen wir uns hinsichtlich eines jeglichen Objektes, ob wir es zu wählen oder zu vermeiden haben."

14 Diog. Laert., X, 149. S. Guyau, I. B., 3. Kap.

15 Es sind vor allem die Begriffe ἀπονία und ἀταραξία, welche das Wesen der Glückseligkeit im Sinne Epikurs bezeichnen; für sie hat er den Ausdruck: καταςτηματικαὶ: ständige dauernde Lust, welche er der Lust, die kommt und geht (κατά κίνησιν) entgegensetzt. Der Begriff der ἀπονία (Schmerzlosigkeit) im Gegensatze zum Begriff der ἀταραξία (Gemütsruhe) kann wohl auch im Einklang mit gewissen Stellen als Gesundheit, und zwar leibliche Gesundheit aufgefaßt werden. Als Weg zu beiden stellen sich zwanglos die beiden Tugenden der Mäßigkeit und der Tapferkeit dar, welche Epikur vornehmlich empfohlen zu haben scheint, während die Einsicht (Weisheit), beiden übergeordnet, die praktische Vernunft im allgemeinen bedeutet. Daß Epikur unter ἀπονία und ἀταραξία vollständige Bewegungs- und Empfindungslosigkeit verstanden haben solle, gehört zu den Karikaturen, mit denen gerade diese Richtung besonders reich bedacht worden ist. — Es ist sehr merkwürdig, daß Plato diesen abgeschwächten Hedonismus Epikurs gewissermaßen antecipando bekämpft hat. Ich denke an die Stelle im IX. Buch der Politeia (p. 583—584), wo er zeigt, daß Lust und Schmerz entgegengesetzte Zustände sind und daß der Zustand der Indifferenz als solcher gar keine bestimmte Qualität hat. Nicht-Schmerz ist in Wirklichkeit kein Vergnügen; nicht vorhandene Lust ist in Wirklichkeit kein Schmerz. Sie können, je nach ihren psychischen Antezedentien, so erscheinen: das Aufhören eines Schmerzes wirkt als Lust, das Ende eines Vergnügens als Schmerz — d. h.: der Zustand der Indifferenz kann je nach Umständen beides sein; aber eben darum hat er an sich gar kein eudämonologisches Vorzeichen.

16 Die Wichtigkeit der Vorstellungsgefühle gegenüber den sinnlichen Gefühlen erkannt und betont zu haben, ist sicherlich ein Hauptverdienst der epikureischen gegenüber der kyrenaischen Ethik, welche diese wichtigen Bestandteile unseres Gemütslebens ganz ignoriert, indem sie erklärt, sich weder um das Vergangene noch um das Künftige bekümmern zu wollen. Daß da und dort dieser Macht des Geistes über die Sinne ein Ausdruck gegeben wurde, der, wörtlich verstanden, das ganze Prinzip der Schmerzlosigkeit aus den Angeln heben müßte — der Weise sei glücklich, auch wenn er gemartert wird —, ist nur im Sinne jener lehrhaften Paradoxien zu verstehen, an denen die griechische Philosophie so reich ist; vielleicht auch, nach Gizyckis ansprechender Vermutung (a. a. O. S. 51), auf Rechnung der späteren Konkurrenz mit dem Pathos der Stoa zu setzen.

17 Wie nahe, trotz der oben hervorgehobenen Unterschiede, kyrenaische und epikureische Lebensauffassung einander stehen, zeigt sich deutlich darin, daß schon in der Schule Aristipps sein optimistischer Hedonismus eine Umbildung erfahren hat, welche sich der epikureischen Lehre sehr nähert. Es ist die Theorie des Hegesias, von dem uns der geradezu Epikur

präludierende Satz überliefert ist: der Weise werde sich nicht so sehr in der verständigen Wahl von Gütern als in der Vermeidung von Uebeln bewähren; ein Leben ohne Schmerz und Trauer sei unser Ziel (Diog. Laert. II, 94). Der äußersten Konsequenz dieser Auffassung, nämlich der völligen Indifferenz gegen Leben und Sterben, welche Hegesias geradezu als einen Anwalt des Selbstmordes erscheinen ließ (Πεισιθάνατος), ist Epikur durch seine Theorie von dem positiven Lustwert der ἀπονία und ἀταραξία aus dem Wege gegangen. Und daraus erklärt sich wohl auch, daß Epikur und seine Schule, obwohl sie den größten Wert darauf legten, den Menschen von der Angst vor dem Tode zu befreien (A. 23), den Selbstmord im ganzen mißbilligten. In Senecas Briefen heißt es: Epikur tadelt nicht weniger die, welche nach dem Tode verlangen, als die, welche sich vor ihm fürchten (Epist. XXIV, 22). Und Diogenes Laertius hat den Satz überliefert: „Der Weise hat keine Furcht vor dem Nicht-Leben und keine Angst vor dem Leben" (X, 126). Es ist sicher ein Beweis von der Seelengröße, die in dieser Schule heimisch war, und von der nie versagenden Kraft ihrer Anweisungen zur Glückseligkeit, daß sie den freiwilligen Tod selbst als Auskunftsmittel, als Erlösung von einem unerträglichen Leben, das Nichtmehrsein als ein relatives Gut, verschmähten. Sie meinten, der sittliche Mensch trage in sich stärkere Waffen als Schwert oder Gift. (Vgl. Guyau, chap. II, S. 116 ff.)

18 Diog. Laert. X, 150.

19 Es erinnert direkt an die oben angeführte Aeußerung eines Kyrenaikers, wenn es bei Stobaeus im Florilegium 43, 139 als epikureische Ansicht ausgesprochen wird: „Die Gesetze bestehen den Weisen zuliebe: nicht damit sie selbst kein Unrecht tun, sondern damit ihnen keines widerfahre."

20 Vgl. über diese kontroversen Punkte des Systems Guyau S. 149, Anmerkg. 4, u. Ziegler, S. 157, Anmerkg. 119. Bei beiden auch die betreffenden Quellenstellen.

21 Diog. Laert. X, 152. Vgl. Guyau, a. a. O. Livre III, chap. 2: La justice et le contrat social. In der Behandlung dieses wichtigen Problems war übrigens schon Aristoteles vorangegangen und im gleichen Sinne. S. Eth. Nikom., V. Buch, 10. Kap. Dort wird die sehr klare Unterscheidung innerhalb des staatlichen Rechts getroffen: in natürliches und (bloß) gesetzliches. Natürliches, welches überall dieselbe Kraft hat und nicht vom Belieben abhängt; und gesetzliches, bei dem es zwar ursprünglich gleichgültig ist, ob es so oder anders bestimmt werde, aber nicht mehr dann, wenn das Gesetz erlassen ist. Und ebenda erklärt Aristoteles auch die falsche Gleichung zwischen natürlichem Recht und unveränderlichem Recht. Er spricht es als seine Meinung aus, daß das Recht etwas Natürliches haben kann, obgleich es der Veränderung fähig ist, und daß das Recht zugleich etwas Gesetzliches und Konventionelles sein kann, und daß beide Arten der Veränderung fähig sind.

22 Epikur gebraucht bezeichnenderweise für den Zustand, welchen er als Ziel des Lebens und als Frucht der praktischen Weisheit ansieht,

nicht den Ausdruck εὐδαιμονία, sondern den stärksten, welcher der griechischen Sprache zu Gebote stand: μακαρία, μακαριότης, und der für gewöhnlich nur von dem Dasein der seligen Götter gebraucht wurde.

23 Der Text hat die bekannten Stellen bei Diogenes Laertius im Auge (X. Buch, 124—125), sowie das Fragment bei Cicero, De finibus II, 27. Vgl. die treffliche Darstellung der epikureischen Theorie des Todes bei Guyau, Livre II, chap. III.

24 Diese viel erörterte und von vielen für paradox gehaltene Behauptung muß verdeutlicht werden durch die ganz analoge Meinung, die Aristoteles im I. Buch der Nikomachischen Ethik am Schlusse des 5. Kapitels über die Glückseligkeit ausspricht, wo er sie selbstgenugsam und vollendet nennt, etwas, was für sich allein das Leben begehrenswert macht und keines weiteren Gutes bedarf, durch dessen Hinzurechnung es größer werden könnte. Also auch nicht durch ein beliebiges Plus an Dauer. Der Tod aber ist keine Verminderung der Glückseligkeit, die man besitzt, sondern ein Ende. Wohl dem, der wie ein satter Gast von der Tafel des Lebens scheidet! — Es ist übrigens bemerkenswert, daß dieselbe Ansicht nach Cicero auch von den Stoikern vertreten wurde. (De finibus III, 14, 46: Stoicis non videtur optabilior nec magis expetenda beata vita si sit longa quam si brevis.)

25 Ueber die Verbindung von Notwendigkeit und Zufall (Freiheit) bei Epikur ein sehr lesenswertes Kapitel bei Guyau, a. a. O., II. Buch, 2. Kap. Vgl. Faggi: Nota sull Epicureismo (Rivista di Filosofia 1902. Febrajo) und zur Erläuterung der im Text vorgetragenen Anschauung: Jodl, Der Begriff des Zufalls in „Gerichtssaal", Bd. 64, H. 6.

26 Diese Auffassung der Antireligiosität Epikurs und seiner Schule ist von der Entscheidung der Streitfrage ganz unabhängig, wie er sich die Götter gedacht habe, deren Existenz er in einem gewissen Sinne nicht geleugnet zu haben scheint. Vgl. Guyau, a. a. O., II. Buch, 1. Kapitel: La science opposée par Epicure à l'idee du miracle; u. III. Buch, 4. Kapitel: La piété Epicurienne; an die eingehende Erörterung bei Havet, Origines du Christianisme, 1. Bd., S. 333 f. Vielleicht haben wir bei Epikur das reinste Beispiel einer bloß ästhetischen, von jeder Beimischung von Hoffnung und Furcht freien Gottesverehrung. Das Vollkommene ist es, was Epikur in den Göttern anschaut: das Vollkommene, welches zwar in der von mechanischen Gesetzen beherrschten Natur kein Wirkliches, ebensowenig ein Wirkendes ist, aber in unseren Gedanken als ein Ideal sich entfaltet. Bei Lucretius erklingt eine schärfere polemische Note: „der glühende Haß eines edlen und reinen Charakters gegen den entwürdigenden und entsittlichenden Einfluß der Religion." Lange, a. a. O., Anmerkg. 61, S. 139.

Die im Texte stehenden Verse aus Goethes Prometheus-Fragment von 1773; erster Akt.

27 Bei Aristoteles sind wir so glücklich, für die Rekonstruktion seiner ethischen Lehren nicht auf ein Mosaik von Bruchstücken angewiesen zu sein, sondern in der sogenannten „Nikomachischen" Ethik seine eigene

Darstellung zu besitzen, die allerdings in Bezug auf systematische Anordnung und litterarische Komposition große Schwächen aufweist und vermutlich nur in einzelnen Bestandstücken von Aristoteles selbst herrührt (Bücher I—IV, VIII—X), während die Bücher V, VI, VII aus Arbeiten der peripatetischen Schule genommen und zur Vermittlung des Zusammenhangs eingeschoben sein dürften.

Von den beiden außerdem noch unter dem Namen des Aristoteles stehenden Büchern, der „Eudemischen Ethik" und der „Großen Ethik", wird heute allgemein angenommen, daß die erstere eine in manchen Einzelheiten verbesserte Umarbeitung der Nikomachischen durch den Peripatetiker Eudemos, die letztere ein späterer Auszug aus der Eudemischen Ethik sei, bereits mit einzelnen Anklängen an stoische Lehren. S. L. Spengel in Abhdlg. d. philos.-philol. Klasse d. bayr. Akad. d. Wiss., 1841 u. 1843, und besonders die ausführliche analytische Vergleichung der drei Schriften bei Grant, The Ethics of Aristotle, 1. Bd., Essay I.

Um die Bearbeitung der aristotelischen Ethik hat sich besonders die englische Wissenschaft große Verdienste erworben. S. die vortreffliche Ausgabe der Nikomachea mit Einleitung und Anmerkungen von Alexander Grant und die in Bezug auf alle Detailfragen unerschöpflich reichen Notes on the Nicomachean Ethics of Aristotle by J. A. Stewart (1892). Grants einleitende Essais, sieben an der Zahl, stellen das Verhältnis der aristotelischen Ethik zu den vorausgehenden Phasen der griechischen Sittlichkeit, der griechischen Moralphilosophie, und zu den späteren Systemen sorgfältig fest.

Eine sehr ausführliche Analyse der aristotelischen Ethik, namentlich der Tugendlehre, gibt auch Fr. Biese, Die Philosophie des Aristoteles, 2. Bd., 1. Kapitel.

Der Abkürzung halber wurden im folgenden die Anführungen aus der Nikomachischen Ethik mit den Zahlen des Buches und Kapitels in den Text gesetzt.

28 In Bezug auf den Sinn der vielumstrittenen Stelle Eth. Nikom. I, 5 (p. 1097 b, 16 ff.), welche hier zu Grunde liegt, schließe ich mich, wie die Darstellung zeigt, ganz an Arleths Interpretation an. (Zeitschr. f. Philos. u. philos. Kritik, 90. Bd., S. 88 ff.)

29 Die Untersuchung über die Lust kommt an zwei verschiedenen Stellen der Nikomachischen Ethik vor: im VII. Buch, Kapitel 12 u. ff. und im X. Buch, welches sie ganz ausfüllt. Der Gedankengang beider Erörterungen berührt sich nahe, ohne sich jedoch zu decken; möglich, daß die erste nur durch ein Redaktionsversehen in den Zusammenhang der angewandten Ethik bei Aristoteles gekommen ist. Spengel glaubt in ihr ein Bruchstück der Eudemischen Ethik erblicken zu dürfen; von Aristoteles selbst verfaßt, aber später zurückgestellt.

30 Aristoteles sagt „τελειοῖ δὲ τὴν ἐνέργειαν ἡ ἡδονή." In diesem Worte τελειοῖ liegt eine für den Gedanken des A. ungemein bezeichnende Doppelsinnigkeit, weil es sowohl „zweckerfüllen" als „vollenden" bedeuten

kann, da τέλος selbst bei A. sowohl den beabsichtigten Zweck als das unbeabsichtigte Endresultat eines natürlichen Geschehens bezeichnet.

31 Dieser Zirkel ist oft bemerkt worden. S. Trendelenburg, Historische Beiträge z. Philos., 2. Bd., S. 385; Hartenstein, Histor. philos. Abhandlungen, S. 279, Anmerkg. 91; Wehrenpfennig, Die Verschiedenheiten d. eth. Prinzipien bei den Hellenen, S. 60. W. sagt, ein tugendhafter Mensch setze bei Aristoteles immer den anderen voraus: die richtige Verbindung der beiden Faktoren müsse rückwärts ewig und das Gute könne nie unter den Menschen entstanden sein, es müßte denn der Zufall einer natürlichen Anlage zum Maßvollen eine einzelne φρόνησις zur richtigen Entfaltung gebracht haben. Nun baut sich aber tatsächlich aus dem wirklichen Eintreten solcher in den gegebenen Elementen angelegter Zufälligkeiten die ganze Welt auf, und speziell auf dem Gebiete des geistigen Lebens erfolgt alle Höherbildung nur dadurch, daß durch reinen Zufall, auf eine, wenn man will, durchaus mysteriös zu nennende Weise in den genialen, schöpferischen Persönlichkeiten sich Elemente zusammenfinden, die bis dahin nirgends verbunden waren.

32 Vgl. die Stellen Eth. Nik. X, 7 mit der aristotelischen Politik, VII. B., Kap. 2—3, 14—15.

Ich glaube mit Ziegler, Gesch. d. Ethik, 1. Bd., S. 132, Anmerkg. 42, daß kein Widerspruch zwischen den verschiedenen Aeußerungen des Aristoteles besteht. Er gibt seine persönliche Lebenserfahrung als Denker, ist aber ein zu klarer und natürlicher Kopf, um aus der reinen Denktätigkeit (θεωρία) eine allgemeine Lebensregel machen zu wollen. Der Widerspruch, wenn ein solcher existierte, wäre ganz in der gleichen Weise auch bei Plato vorhanden. Auch dieser schreibt ja der führenden Geistesaristokratie in seinem Idealstaate ausdrücklich den zeitweiligen Wechsel zwischen reiner Denkarbeit und praktischer politischer Tätigkeit vor. Er spricht es geradezu aus, daß die Denkenden nur mit Wehmut an diese Frone zurückkehren; man fühlt den Seufzer durch: Ach, wäre es doch möglich, bei der reinen Kontemplation zu bleiben. Nur die asketische, leben- und leibverneinende Wendung, welche diese Begeisterung bei Plato genommen hat, ist Aristoteles' positivistischer Weltbetrachtung ferngeblieben. In späteren Zeiten hat sich dann das Gleichgewicht mehr zu Gunsten Platos verschoben. In der Anpreisung des streng theoretischen und beschaulichen Lebens bei den Neuplatonikern und den christlichen Theologen tritt nicht nur das praktische Leben hinter die theoretische Tätigkeit zurück, sondern auch in dieser selbst die Forschung hinter die Beschaulichkeit. Im übrigen ist vollkommen richtig, was Bender hervorhebt (Metaphysik und Asketik I), daß auch Aristoteles durch seine Unterscheidung der geistigen und der sittlichen Tüchtigkeit, sowie durch seine Bevorzugung des spekulativen Lebens vor dem praktischen ebenfalls bei der Ausbildung des Gegensatzes zwischen weltlicher und asketischer Moral mitwirken konnte, wie es ja später im Mittelalter, z. B. bei Thomas von Aquino, wirklich der Fall war.

33 Die Definition im 6. Kapitel des II. Buches: „Ἔστιν ἄρα ἡ ἀρετὴ

ἕξις προαιρετικὴ ἐν μεσότητι οὖσα τῇ πρὸς ἡμᾶς ὡρισμένῃ λόγῳ καὶ ὡς ἂν ὁ φρόνιμος ὁρίσειεν.“ Sittliche Tüchtigkeit ist eine feste Willensdisposition, welche (in Bezug auf Neigungen und Affekte) die uns angemessene Mitte enthält, wie sie der Vernunft entspricht und wie sie der denkende Mensch bestimmen würde.

34 Vgl. zu diesem Punkt die wertvollen Angaben bei Arleth, Die metaphys. Grundlagen d. aristotel. Ethik, S. 58 ff.

35 Die an vielen Stellen zu Tage tretende Mangelhaftigkeit in der Redaktion der Nikomachischen Ethik zeigt sich besonders deutlich auch in der Tugendlehre. Diese bildet in gar keiner Weise ein abgeschlossenes Ganze. Sie beginnt in der Mitte des III. Buches, nachdem im II. Buch der allgemeine Begriff der Tugend und in den ersten acht Kapiteln des III. Buches die durchaus zu jenen prinzipiellen Erörterungen gehörigen Begriffe „freiwillig und unfreiwillig“ erörtert worden sind.

36 Schon Schleiermacher hat dies gesehen, und dem Aristoteles seinen „Haufen von Tugenden“, der keine Vermutung für sich habe, als ob er das Ganze der sittlichen Gesinnung umfasse, mit Schärfe vorgeworfen (Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre). Die Versuche, welche Ziegler und F. Hacker gemacht haben, ein Einteilungsprinzip aufzuzeigen (s. d. Genauere b. Ziegler, Gesch. d. Eth., I, S. 114), können aber kaum befriedigen. Es scheint mir natürlicher, anzunehmen, daß Aristoteles, auch hier streng empirisch verfahrend, eben einfach die Forderungen des nationalen Bewußtseins in Bezug auf die Gesamtpersönlichkeit verzeichnet habe.

37 Ob diese Polemik des Aristoteles gegen die sokratische Tugendlehre historisch und sachlich begründet ist, läßt sich, angesichts der Schwierigkeiten des ganzen sokratischen Problems, kaum entscheiden. Röck (Der unverfälschte Sokrates, S. 248 f.) bestreitet ihre Richtigkeit aufs entschiedenste und zeiht den Stagiriten geradezu der Entstellung. Die Stellen aus Xenophons Memorabilien, die er anführt (S. 259, 264, 267), sind allerdings von der aristotelischen Lehre kaum zu unterscheiden. Ja Röck versucht sogar zu zeigen, daß auch bei Plato selbst, in seinen früheren, den sogenannten sokratischen Dialogen, keine andere Ueberzeugung vorhanden gewesen sei, als die von einer bedingten Tugendlehrbarkeit — bedingt durch Anlage und Gewöhnung —, und daß der allerdings vorhandene gegenteilige Schein lediglich auf die bei dem Plato der früheren Periode so häufige Ueberwucherung des Lehrgehalts durch die dialektische Methode zurückzuführen sei (a. a. O. 269 ff).

38 Das griechische Wortspiel ἔθος — ἦθος läßt sich im Deutschen gut wiedergeben.

39 Aristoteles geht in dieser Voranstellung der Uebung und Gewöhnung so weit, daß es bei einem Theoretiker fast befremdlich scheint. „Das „Daß“ macht den Anfang, und wenn dies hinreichend klar erscheint, wird es nicht noch des „Darum“ bedürfen (I, 2). Und fast noch schärfer heißt es II, 2: „Die gegenwärtige Untersuchung finde statt, nicht um zu wissen,

was die Tugend ist, sondern um selbst gut zu werden, weil die Untersuchung sonst keinen Nutzen hätte.“ Sein Gedanke ist eben offenbar, daß nur von einem schon ethisch vorgebildeten Menschen eine theoretische Belehrung über das Sittliche mit Nutzen gehört werden könne (s. I, 2 a. E. mit dem Zitat aus Hesiod).

40 Benedictus de Spinoza, Ethica, Lib. V, prop. 42. —

Es ist selbstverständlich, daß diese Theorie des Aristoteles in der späteren Ethik verschiedene Beurteilung erfahren hat, je nachdem die einzelnen Denker sich zum Eudämonismus gestellt haben. Insbesondere Kant würde (nach Krit. d. praktischen Vernunft, §2; Grundlag. z. Metaphys. d. Sitten, II. Abschnitt) gegen Aristoteles geltend machen, daß er in Gefahr gerate, die Reinheit des sittlichen Motivs durch die Beziehung auf die Lust zu trüben und die Lust, wenngleich vergeistigt, als Bestandteil des Zweckes zu setzen. Auf ähnlichem Standpunkt stehen die Herbartianer. Vgl. Herbart selbst in den „Briefen üb. d. Freiheit d. Willens“, S. W. IX, 283; Hartenstein: Ueber d. wissensch. Wert d. Ethik d. Aristoteles (Histor.-philos. Abhdlgn. S. 300). Dann Thilo: Ueber den Eudämonismus des Aristoteles“, Zeitschr. f. exakte Philos., 2. Bd. Dagegen erklärt Zeller (Philos. d. Griechen, III, 1), in Bezug auf das Verhältnis der Lust zum Sittlichen lasse sich die Reinheit und Entschiedenheit der aristotelischen Ethik nicht in Anspruch nehmen; Trendelenburg (Histor. Beiträge z. Philos. II, S. 167) schreibt ihm die richtige Auffassung der Lust „der zartesten und schwierigsten aller ethischen Erkenntnisse“ zu, und auch Ueberweg („Das Aristotelische, Kantische und Herbartsche Moralprinzip“, Zeitschr. f. Philos., Bd. 24, S. 76) bezeichnet die aristotelische Lehre im wesentlichen als die wahre.

Im übrigen möge darauf hingewiesen werden, daß es nicht an Stellen fehlt, in welchen von Aristoteles mit einem Nachdruck, der nichts zu wünschen übrig läßt, Moralität als etwas Innerliches, im Menschen Begründetes, aller Legalität entgegengesetzt und das Moment der Gesinnung im sittlichen Handeln betont wird. Z. B.: IV, 2: „Nicht die Menge des Gegebenen macht den Freigebigen, sondern die Gesinnung des Gebers, und diese gibt nach Verhältnis des Vermögens“. Das Leitmotiv zu der biblischen Erzählung vom Pharisäer und der armen Witwe! Aehnlich V, 13: „Nicht die Kenntnis des Gerechten und Ungerechten ist schon das Gerechte, oder doch nur zufällig. Denn erst davon, wie etwas getan und wie es zugeteilt wird, ist das Gerechte bedingt.“

41 Ausdrücklich macht A. (VI, 13) einen Unterschied zwischen natürlichen und wahrhaften Tugenden. „Nicht jeder ist von Natur gleich gut zu allen Tugenden eingerichtet; er kann (auch ohne Belehrung, ohne Tugendwissen) die eine schon erlangt, die andere nicht erlangt haben. Das gilt aber nur für die natürlichen, nicht für die wahrhaften Tugenden.

42 Vgl. mit d. Ausführungen des III. Buches besonders B. V, Kap. 13.

43 Es ist sehr bemerkenswert, daß Aristoteles in diesem Punkte weit strenger denkt als ein Teil der juristischen Praxis unserer Tage. Den

Milderungsgrund der verminderten Zurechnungsfähigkeit würde er nur dann gelten lassen wollen, wenn der Handelnde ganz ohne Schuld und Willen in einen derartigen Zustand geraten ist. Gegen Betrunkene, sagt er, ist die Strafe zu verdoppeln, weil der Anfang davon in ihnen selbst liegt und sie die Macht haben, sich nicht zu betrinken. (III, 7.)

44 Z. B.: I, 10, wo das Ziel der Staatskunst für das höchste erklärt wird, weil sie die größte Sorgfalt darauf wendet, den Bürgern gewisse Eigenschaften beizubringen und sie zu guten Menschen zu machen, welche das Schöne vollbringen. Mit besonderem Nachdruck aber Eth. Nik., X. B., 9. Kap., wo er sagt: Zur sittlichen Tüchtigkeit gehört nicht nur natürliche Anlage, sondern auch Gewöhnung und Unterricht, und für diese muß der Staat sorgen. Er hat sich nicht nur um die Jugend, sondern auch um die Erwachsenen zu kümmern und ihr Leben durch Gesetze zu regulieren. Und obwohl was von da kommen kann nicht Sittlichkeit im eigentlichen Sinne ist, so stellt Aristoteles die Gerechtigkeit im Sinne der Gesetzeserfüllung doch ungemein hoch. Er identifiziert Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit mit Gesetzesgehorsam und Gesetzesverletzung, und zwar deswegen, weil das vom Gesetz Gebotene und dadurch Gerechte dasjenige ist, was geeignet ist, durch die staatliche Gemeinschaft das Glück und dessen Bestandteile zu begründen (V. B., 3. Kap.).

45 Ueber die Sklaverei spricht Aristoteles in der Politik, I. Buch, Kap. 3—7. Vgl. Karl Hildenbrand, Geschichte u. System d. Rechts- u. Staatsphilos., 1. Bd., S. 395—406; u. Oncken, Die Staatslehre des Arist., 2. Bd., S. 29—74.

46 Dieser Gedanke findet sich in der Politik VII, 14 u. VIII, 3.

47 Vgl. Arleth, Die metaphysischen Grundlagen der aristotelischen Ethik; W. Bender, Mythologie und Metaphysik, VI. Kap.

48 Dazu bes. d. wichtige Stelle im X. Buch d. Nik. Ethik, 7. Kapitel, wo Aristoteles geradezu die Vernunft im Vergleich zu den Menschen (d. h. wohl zu der übrigen menschlichen Natur) etwas Göttliches nennt, und hinzufügt, niemand könne dem bloßen Dienste der Vernunft leben, soferne er nur Mensch ist, und nicht etwas Göttliches in ihm besteht. Und wiederum nennt er das der Vernunft gemäße Leben ein göttliches im Vergleich mit dem menschlichen Leben.

49 Ich möchte nach den merkwürdigen Stellen der Nikom. Ethik im X. B., 2. Kap. u. VII. B., 14. Kap., welche oben (Anm. 29) schon benutzt worden sind, annehmen, daß für Aristoteles die primäre Triebkraft dieser allgemeinen Zielstrebigkeit die Lust gewesen ist. Alle Wesen gehen der Lust nach; in ihr kommt der natürliche Wert jedes Dinges und jedes Verhaltens vor aller Reflexion zum Ausdruck. Man denke an Schillers Verse:

> „Einstweilen, bis den Bau der Welt
> Philosophie zusammenhält,
> Erhält sich das Getriebe
> Durch Hunger und durch Liebe.“

50 Der uns so naheliegende Begriff des Zufalls, d. h. die Durchkreuzung der auf Herstellung des reinen Gattungstypus gerichteten Kausalreihe durch andere Kausalreihen, ist für die rein ideologische und formalistische Betrachtungsweise des Aristoteles noch nicht vorhanden.

51 Die Ansichten der Erklärer über diesen schwierigen Punkt gehen weit auseinander. Eine große Anzahl von Stellen aus verschiedenen aristotelischen Schriften verwertet neuerdings Arleth, a. a. O., S. 46. Vgl. F. A. Märker: Das Prinzip des Bösen nach den Begriffen der Griechen, S. 336 ff.

52 Dieser Punkt bildete einen Anlaß der heftigsten, durch die Jahrhunderte sich hindurchziehenden Kontroversen, solange sich kirchliche Interessen an bestimmte Deutungen des Aristoteles geknüpft haben. Heute kann über die wahre Meinung des Aristoteles in ihrem vollen Gegensatz zur platonischen Doktrin wohl kaum ein Zweifel bestehen. S. Grote, Aristotle (2. Ed.), S. 489. Immerhin muß man sich gegenwärtig halten, daß Aristoteles dogmatischen Formulierungen dieser Frage aus dem Wege gegangen ist und daß wir mit größerer Bestimmtheit sagen können, was für uns aus seinen Prämissen folgt, als was er selbst daraus abgeleitet habe. (S. Grant, The Ethics of Aristotle, 3. Ed., 1. Bd., S. 298). Aber in Bezug auf die gänzliche Abwesenheit jeder Verknüpfung zwischen dem Begriff der Unsterblichkeit und der Grundlegung der Ethik sind alle Erklärer einig.

53 Die Quellen für den älteren Skeptizismus sind äußerst spärlich. Das meiste, was wir wissen, stammt aus Diogenes Laertius, IX. Buch. Diese Angaben werden ergänzt durch den glücklichen Umstand, daß die skeptischen Gedanken des Altertums etwa im 2. Jahrhundert nach Christus eine enzyklopädische Darstellung und Bearbeitung erfahren haben durch Sextus Empiricus, welche uns erhalten geblieben ist. Von seinen Schriften sind die „Pyrrhonischen Grundzüge", in knapper Form die Summe des griechischen Skeptizismus enthaltend, und die Schrift „Gegen die dogmatischen Philosophen", ein Buch speziell der Bestreitung der ethischen Lehren widmend, für die Ethik besonders wichtig. Die Schrift gegen die Dogmatiker wird mit einer dritten „Gegen die Mathematiker", der Bestreitung der nicht im engeren Sinne philosophischen Wissenschaften gewidmet, gewöhnlich unter dem Gesamttitel „Adversus Mathematicos" zitiert. Von den neueren Darstellungen sind außer Zeller besonders folgende Spezialarbeiten wichtig und der gegenwärtigen Darstellung zu Grunde gelegt: Brochard, Les Sceptiques Grecs, Paris 1887; Raoul Richter, Der Skeptizismus in der Philosophie, 1. Bd. (1904); Kreibig, Geschichte und Kritik des ethischen Skeptizismus, Wien 1896. Maccolls Schrift: The Greek Sceptics from Pyrrho to Sextus (London 1869) gibt eine gute Uebersicht, schöpft aber mehr aus zweiter Hand und läßt die ethischen Probleme fast völlig in den Hintergrund treten.

54 S. die Ausführungen dieses Standpunktes in Platos Gorgias und im ersten Buch der Staatslehre, sowie in Xenophons Memorabilien, IV, 4. Auszugsweise bei Kreibig, S. 22 ff. Mit Recht hebt Richter, Der Skeptizis-

mus in der Philosophie (I, S. 15) hervor, daß man diese Gedanken zwar anarchistisch, aber nicht eigentlich skeptisch nennen dürfe, weil sie keinen Zweifel an der Erkennbarkeit sittlicher Werte in sich schließen. Sowohl das jeweilige positive Recht als das Recht der Natur, die Gesetze zu überspringen, wenn man die Kraft dazu fühlt, liegen offen vor Augen. Vgl. übrigens die wichtigen Gesichtspunkte, welche Richter zur Beurteilung des Verhältnisses zwischen Sophistik und Skepsis S. 310—311 entwickelt.

55 Ueber Pyrrho und seine Lehre s. Brochard, a. a. O., und Kreibig, S. 33 ff.

56 Die Formulierung dieses Zirkelbeweises nach Brochard, S. 157, der sich dabei hauptsächlich auf Plutarch (De comm. notit., XXVII, 8) stützt. Richter, a. a. O., S. 40, zieht in Zweifel, ob Karneades seinen Wahrscheinlichkeitsstandpunkt nicht nur auf unsere Vorstellungen, sondern auch auf die ethischen Werte angewendet habe, und, ähnlich wie die Stoiker, nur unter dem probabilistischen Vorbehalt, das naturgemäße Leben für der Güter höchstes erklärt habe.

57 Die Bedeutung und Berechtigung dieser skeptisch-probabilistischen Denkweise im Gegensatze zu den deklamatorischen Anpreisungen und Ausmalungen des Weisen und des höchsten Gutes bei Chrysippos und seinen Schülern hat besonders Brochard hervorgehoben. S. 175 ff.

58 Ueber diese historisch-kritischen Fragen s. Brochard, a. a. O., S. 227 und die daselbst S. 241 verzeichnete Litteratur.

59 Das Material, auf welches Sextus seinen Erfahrungsbeweis stützt, ist nicht ganz so dürftig, wie es Kreibig, a. a. O. S. 54, erscheint. Vgl. Richter, S. 90. Uebrigens gehen in Bezug auf diesen Punkt die Ansichten auch heute noch sehr weit auseinander. Während ein Kulturhistoriker wie Buckle eine fast unbedingte Stabilität der Moralbegriffe bei den Kulturvölkern behauptet, sprechen andere, namentlich Evolutionisten, fast nur von der Divergenz. Wir sind in Bezug auf das induktive Beweismaterial zur Beantwortung der Frage auch heute noch ziemlich übel daran; eine allgemeine, vergleichende Sittengeschichte, die nicht nur Kuriosa zusammentrüge, sondern die Tatsachen im Lichte einer Theorie ordnete und sammelte, ist noch immer ein pium desiderium der Wissenschaft.

60 Diese Zusammenfassung der skeptischen Argumente des Sextus Empiricus nach Brochard, S. 355 ff. Vgl. Die Systemisierung und Kritik der antiken Moralskepsis bei Kreibig, a. a. O., S. 51, und die sehr instruktive Kritik der griechischen Skepsis auf ethischem Gebiete bei R. Richter, S. 276 ff.

Anmerkungen zum III. Kapitel

1 Auf die fast unabsehbare Litteratur des Platonismus kann hier nicht weiter eingegangen werden. Eine spezielle Darstellung der Ethik Platos außerhalb der größeren Werke über Geschichte der Philosophie und Geschichte der griechischen Ethik (Ziegler, Köstlin, Janet, Sidgwick) ist nicht vorhanden. Indessen tritt in den großen Arbeiten von George Grote: Plato and the other Companions of Sokrates (3 Bde., London 1865), und von Theodor Gomperz, Griechische Denker, 2. Bd., und in den überaus eingehenden, sorgfältigen Analysen der einzelnen Schriften Platos, welche sie bieten, das große Gewicht der ethischen Probleme im Denken Platos stark hervor. Für eine raschere Orientierung s. den geistvollen Essay von J. St. Mill, der auf Grundlage des Groteschen Werkes entstanden ist, im 3. Bd. der Vermischten Schriften (12. Bd. der deutschen Gesamtausgabe). Für die Bedeutung des platonischen Denkens in der Entwicklung der abendländischen Theologie s. Edward Caird, The evolution of theology in the Greek philosophers, I. Bd. Außerdem sei, was die Fortwirkung der Platonischen Ideen betrifft, hingewiesen auf Stein, Geschichte des Platonismus, und Laas, Idealismus und Positivismus, namentl. 1. u. 2. Bd.

2 Von diesen Erörterungen, die namentlich im Dialog Protagoras einen breiten Raum einnehmen (355 A; 357 D; 358 D), fällt auf die entsprechenden Ausführungen der Nikomachischen Ethik des Aristoteles ein neues Licht. Man sieht die nachwirkende Stärke des Gedankens, der Einsicht, dem Verstande die leitende Rolle im praktischen Leben zuzuweisen. Denn noch Aristoteles nennt alles Tun freiwillig, das nicht entweder unter zwingendem äußeren Druck oder in totaler Unkenntnis seines Erfolgs geschieht. Das Beispiel des Trinkers aber, indem es diesen Satz bestätigt, modifiziert ihn zugleich. Auch dieser, wenn er sich der Unmäßigkeit hingibt, handelt aus Unwissenheit; aber in einer Unwissenheit, die aus der Begierde entsteht, durch die von ihr bewirkte Verdunklung seines Intellekts, und die selbstverschuldet ist. —

Daß Plato übrigens auch in der sokratischen Periode niemals an eine unbedingte Macht der Einsicht und an unbedingte Lehrbarkeit des Sittlichen geglaubt habe, hat Röck (Der unverfälschte Sokrates, S. 269 f.) mit allem Nachdruck behauptet und den gegenteiligen Schein lediglich

aus methodologischen Rücksichten erklärt. Wie weit diese elenktisch-mäeutischen Anstalten unter Umständen führten, zeigt besonders deutlich die Stelle in dem dieser Gruppe angehörigen „Kleineren Hippias“, an welcher die paradoxe These aufgestellt wird, daß der freiwillige Uebeltäter dem unfreiwilligen überlegen sei. Vgl. indessen Th. Gomperz, Griech. Denker, 2. Bd., S. 238.

3 Diese Stimmung ist es, welche Plato im Gorgias von dessen Schülern Polos und Kallikles und dann im ersten Buch seiner Staatslehre von dem Politiker Thrasymachos in ungemein glänzenden Farben schildern läßt. Das Recht des Stärkeren ist die Gerechtigkeit der Natur; starke Begehrlichkeit die Grundlage der wahren Tüchtigkeit. Die Satzung, das Gesetz, ist nach der einen Auffassung der Schutz, den sich die Schwachen gegen die Uebermacht der Starken schaffen; nach der andern dasjenige, was den Inhabern der Staatsgewalt nützt, um die Schwäche und Einfalt der Volksgenossen zu ihrem eigenen Vorteil auszubeuten, indem sie unter diesem Gesichtspunkt Gesetze machen und die Uebertreter derselben als Uebeltäter und Ungerechte bestrafen. Ueber die historische Grundlage dieser Anschauungen und insbesondere ihr Verhältnis zur Sophistik s. Kap. I, Anmerkg. 13.

4 Für die im Texte angeführte Anschauung ist namentlich „Gorgias“ und „Kriton“ Quelle. Es ist interessant zu sehen, wie sich bei Plato unter der Einwirkung seiner theologisierenden Ethik die im Kriton vorgetragene erhabene Lehre der Feindesliebe ganz verflüchtigt hat. Für die Götter scheint die Moral nicht zu gelten, welche man den Menschen predigt. Ganz so später im Christentum. Dieselbe Religion, welche ihren Stifter lehren läßt: „Liebet eure Feinde, segnet die, so euch verfluchen, tut Gutes denen, die euch verfolgen und beleidigen“, hat schon in ihren Urschriften (s. bes. das Evangelium Matthäi) ein System ausgesuchter Martern für die Ungerechten und Ungläubigen, d. h. für die Feinde der Gottheit, verkündet und dieses System später ganz konsequent auch in diesseitige Praxis übersetzt. Freilich hier wie dort vollzieht sich diese Wendung unter dem Banne des Gedankens von der heilenden Kraft des Strafübels, welchen Plato im Gorgias mit besonderem Nachdruck ausgeführt hat. Strafe ist das Heilmittel der Seele: darum sollte man, wenn man unrecht getan hat, so schnell als möglich dies Heilmittel beschaffen, wie man bei körperlichen Leiden alsbald zum Arzte geht. Wenn es nicht unrecht wäre, auch den Feind zu schädigen, so müßte man ihm, falls er unrecht getan hat, zur Straffreiheit behilflich sein; denn wenn der Ungerechte immer unselig ist, so doch doppelt, wenn er ungestraft bleibt (Gorgias, 472—481). Die heuchlerische Milde, mit der wütender Priesterhaß sich so oft drapiert hat — hier klingt sie zum ersten Male in unser Ohr!

5 Zuerst wohl im Gorgias, namentlich in der Schlußrede; ausführlich beschäftigt sich dann das II. Buch der Staatslehre mit der Frage, ob das Sittliche zugleich als Gut von höchster beglückender Kraft gedacht werden könne. An beiden Stellen sieht man auch ganz deutlich den Ueber-

gang von einer psychologischen zu einer transzendenten Betrachtungsweise. An beiden, namentlich in der Staatslehre, wird das Problem absichtlich aufs äußerste zugespitzt: läßt es sich zeigen, daß der Gerechte, dem aus seinem sittlichen Verhalten keinerlei Vorzug und Vorteil erwächst, ja der vielmehr sein Lebenlang verkannt, verfolgt, mißhandelt und gemartert wird, selbst unter solchen Voraussetzungen glücklicher als der Ungerechte sei?

6 Vielleicht darf man zu diesen späteren Empiristen auch den Verfasser der unter Platos Namen gehenden Schrift „Die Gesetze“ rechnen, welche von manchen als ein echtes Werk Platos, freilich aus seiner letzten Zeit, angesehen wird. Dort wird die im Protagoras vorgetragene utilitarische Meß- und Wägekunst in Bezug auf Lust und Unlust wieder aufgenommen und sogar eine Art Beweis versucht, daß das schönste (d. h. sittlichste) Leben auch in dem, wonach wir alle trachten, den Sieg erringe: in dem Uebergewicht von Freuden über Leiden. In die schwierige und verwickelte Diskussion über die Echtheit der „Gesetze“ einzutreten, ist meine Sache nicht. Aber es ist mir unmöglich, die Rührung zu teilen, mit welcher Gomperz (Griech. Denker, II, 262) diese Rückwendung der „Gesetze“ zum Standpunkt des „Protagoras“ betrachtet. Wenn die „Gesetze“ wirklich von Plato sein sollten, so ist diese Wiederaufnahme des Utilitarismus und vieles andere, was eine völlige Zurücknahme von eifervoll durch Dezennien hindurch verfochtenen Idealen bedeutet, „ergreifend“ nur als ein Zeichen von Altersschwäche. Aus ähnlichen Gründen scheide ich den Dialog Philebos aus der hier zu gebenden Darstellung des Platonismus aus. Wenn er von Plato selbst herrührt, was Döring entschieden verneint, so kann auch er mit seinem Gewirre der verschiedensten Gedankenfäden nur zu jenen Werken der spätesten Zeit gehören, in denen der Denker, die alte Sicherheit verlierend, mit sich selber hadert. Daß übrigens die dort vorgetragene Lehre von der Lust trotz mancher Widersprüche auch sehr anregende Gedanken enthält, soll nicht geleugnet werden. (Vgl. die eingehende Analyse des Philebos bei Köstlin, Gesch. d. Eth., 1. Bd., 1. Abtlg., S. 408—420 und bei Gomperz, Griech. Denker, 2. Bd., S. 465 ff.)

7 Als den ersten Dialog, in welchem diese neue, diese spezifisch platonische Anschauung merklich wird, ist wohl ohne Zweifel der Gorgias anzusehen, schon darum, weil er zwar manche andere Requisite des Platonismus enthält, die Ideenlehre aber erst in dämmernden Umrissen erkennen läßt. Für diesen gilt das Jahr 394 v. Chr. als wahrscheinlich. Der Höhepunkt dieser ganzen Gedankenreihe, wenigstens soweit sie sich auf ethische Fragen vorzugsweise erstreckt, erscheint in der Staatslehre, also etwa 30 Jahre später. Auf den beständig wechselnden und in allen Farben schillernden Charakter der platonischen Schriftstellerei, insbesondere auf das ganz unvermittelte Nebeneinanderstehen des Dogmatikers und des Kritikers, hat besonders Grote hingewiesen (Plato, I, 214—215; 270).

8 Schon in dieser Bestimmung ist der später ausführlicher zu erwähnende Einfluß der Pythagoreer auf Plato unverkennbar. Denn zu dem wenigen, was von Pythagoras beglaubigt überliefert wird, gehört der Satz:

Die Tugend ist eine Harmonie (Diogenes Laertius, VIII, 33). Und an einer bemerkenswerten Stelle der Politeia, IV. Buch, S. 441—443, wird die Gerechtigkeit geradezu mit dem Zusammenstimmen eines musikalischen Dreiklangs verglichen.

9 Politeia, 508 E; 509 A ff.

10 Mit Recht sagt Bender (Metaphysik und Asketik I, Archiv f. Gesch. d. Philos. Bd. VI, 1 (1888), daß die Ideenlehre insofern im Dienste ethischer Interessen stehe, als sich für Plato der Begriff des Guten mit dem (eleatischen) Begriff des einheitlichen beharrenden Seins vielfach decke und der sittliche Prozeß selbst in seiner höheren Entwicklung nichts anderes sei, als spekulatives Erkennen der Idee des Guten als des wahrhaft Seienden, weil Wandellosen und Unbewegbaren. Die Metaphysik des Sittlichen ist also ebenso ontologisch bestimmt, wie die kosmologische Ontologie ethisch gefärbt erscheint. — Vgl. Bender, Mythologie und Metaphysik, S. 126 ff.

Daß man in Wirklichkeit aus dieser überweltlichen, zu einer Gottheit erhobenen Idee des Sittlichen oder des Guten, d. h. dem völlig leeren Gattungsbegriff des Guten, gar keine konkreten ethischen Begriffe und Vorschriften ableiten kann, sondern alles Derartige auch auf dem Standpunkte der metaphysischen Ethik aus der Erfahrung gewinnen muß, hat schon Aristoteles vollkommen klar erkannt in seiner bemerkenswerten Kritik der Platonischen Lehre (Nikomach. Ethik, I. Buch 4. Kapitel). Dies gilt von allen platonisierenden Systemen der Folgezeit; in besonderem Maße noch von Kant, bei dem der Rückfall aus der abstrakten in die empirisch-eudämonologische Betrachtungsweise besonders auffallend ist (Jodl, Gesch. d. Ethik. 2. Bd., S. 17 f.). Die Geschichte der Ethik zeigt schon im Altertum vielfache Zwischenformen zwischen dieser metaphysischen, dualistischen Ethik und einer streng immanenten oder naturalistischen, welche einen übernatürlichen — nicht, wie oft gesagt wird, übersinnlichen — Ursprung der ethischen Phänomene durchaus ablehnt und das Sittliche als eine bestimmte Funktion des Menschen, oder eine Resultante seiner Organisation auf eine Stufe mit allen übrigen Naturerscheinungen stellt. In der neueren Ethik empfängt das ganze Problem durch die Verbindung der Metaphysik des Sittlichen mit der christlichen Theologie vielfache Verwicklung und wird diese Darstellung immer wieder beschäftigen.

11 Diese ethische Aprioritätslehre findet sich besonders im Menon, 80 D—86 B; im Phaedrus, 246 A u. 250 E; im Phaedon, 72 E—76 E. Für die weckende Kraft des hienieden erscheinenden Schönen und Guten als Abbild des Ideals pflegen gewöhnlich die gehobensten Partien des Symposion in Betracht gezogen zu werden, die Liebeslehren der Seherin Diotima. Aber obwohl dort ausdrücklich der stufenweise Aufstieg zum Urschönen zugleich als der Weg zu einem Leben der Tugend, der Gottesfreundschaft und der Unsterblichkeit bezeichnet wird, scheint mir doch in diesem Dialog der ästhetische Gesichtspunkt, nicht der ethische, ausschlaggebend. Für die ganze platonische Theorie der Urbilder als Vorbilder menschlicher Kultur ist allerdings auch der letzte Teil des Symposion charakteristisch.

12 Ich möchte nicht unerwähnt lassen, daß Plato, indem er selbst den transzendenten Eudämonismus als Stütze der Ethik proklamiert, zugleich einen scharfen Blick für die Mittel verrät, durch welche die Niedertracht menschlicher Gesinnung sich auch mit dem Jenseits abzufinden weiß. Auch die von den Göttern drohende Vergeltung, heißt es in der großen Erörterung über die Gerechtigkeit im II. Buch der Staatslehre, flößt dort keine Furcht ein, wo der Glaube an die sühnende Kraft der Werkheiligkeit und somit der Grundsatz gilt: Stiehl! nur opfere von dem Gestohlenen. Das ganze System religiöser Werkheiligkeit, das ganze Pönitentiar- und Ablaßwesen der mittelalterlichen Kirche und die Praxis so vieler durch die rücksichtslosesten Mittel reich gewordener Philanthropen der Gegenwart ist in diesem einen Worte von Plato gekennzeichnet. Er kannte das menschliche Herz und den Priester.

13 Ausführliche Schilderung des Totengerichts und der Strafen des Jenseits am Schlusse des Gorgias, mit stärkster Betonung ihrer sanktionierenden Bedeutung: Unrecht leiden ist besser als unrecht tun. Aehnlich der Phaedon, welcher in ausführlicher Beweisführung die Unsterblichkeit der Seele darzutun bemüht ist und an diesen Beweis eine Erörterung über die verschiedenen möglichen Schicksale der Seele nach dem Tode knüpft (81 A, B ff., E ff); dann wiederum 107, 108, 112, 114 passim. Dieselben Gedanken in der Staatslehre (611 C, D, 614 C ff.), welche mit breiten eschatologischen Erörterungen abschließt. Im Timaeus prävalieren die kosmologischen Fragen über die Entstehung der Seele; hier tritt mit besonderem Nachdruck der Gedanke der Metempsychose als Läuterungsmittel hervor; schon der Uebergang in einen weiblichen Körper erscheint als eine „Strafversetzung“ (42 B ff., 90 E).

Damit ist freilich die Anschauung schwer zu vereinigen, welche in der Staatslehre mit aller Entschiedenheit vorgetragen wird, daß zu dem führenden Stande sowohl Männer als Frauen gehören, daß die höchste Bildung beiden gemein sein solle, und die Frau nur ein etwas schwächerer Mann sei (Polit. 540 C).

Im Phaedon begegnet uns überdies ein Stück derben Gespensterglaubens, da er die Seele, welche sich zu sehr mit dem Körper eingelassen hat, nach dem Tode sichtbar werden und an den Gräbern herumspuken läßt, bis sie wieder von einem Körper gefesselt wird (81 B ff.).

Vgl. zu diesen Dingen besonders A. Döring: Die eschatologischen Mythen Platos (Archiv f. Gesch. d. Philos., Bd. VI, 475). Auch in der Darstellung Platos in seiner „Geschichte der griechischen Philosophie“ hat dieser Forscher den Jenseitsvorstellungen große Aufmerksamkeit gewidmet, die sie auch vollauf verdienen. Gerade hier sieht man, wie tief gewisse Gedanken, welche man als „Offenbarungen“ des Christentums anzusehen liebt, ins klassische Altertum zurückreichen, und wie sehr sie rein anthropologisch fundiert sind.

14 Die Apologie erörtert mit Gelassenheit und ohne jede dogmatische Bestimmtheit in der Schlußrede die Frage der Unsterblichkeit. Mag es

ein Fortleben nach dem Tode geben oder nicht — auf keinen Fall soll der Tod einem Uebel gleichgeachtet werden. Auch dort, wo die Fortdauer im Jenseits ins Auge gefaßt wird, ist das Bild des Jenseits aller dumpfen Schrecknisse, aber auch aller überirdischen Wonnen entkleidet. (S. Gomperz, Griech. Denker, II, 88—89). Die Aeußerung des sterbenden Sokrates, die Freunde seien dem Asklepios einen Hahn schuldig, steht freilich im Phaedon, der seinem Lehrgehalt nach einer ganz anderen Phase des platonischen Denkens angehört als die Apologie; aber die Schlußkapitel, in denen das Ende selbst geschildert wird, sind wohl kaum frei erfunden, sondern einer mündlichen Tradition nacherzählt.

15 Unter dem, was hier Heiligkeit genannt wird, verstehe ich nicht die in einigen Dialogen von Plato erörterte „ὁσιότης“ welche nicht Heiligkeit, sondern Frömmigkeit, genauer „religiöse Observanz“, Eifer im Gottesdienst bedeutet, sondern das asketisch-kontemplative Moment im platonischen Tugendbegriff, für welches das von ihm aufgestellte Schema der Tugenden keinen Namen hat, das in manchen Darstellungen aber, insbesondere im Phaedon, mit der Sittlichkeit überhaupt identifiziert wird.

16 Diese ethische, oder, wenn man will, sozialpädagogische Aufgabe des Staates spricht mit epigrammatischer Kürze die Definition im Gorgias aus (464 B): τῆν . . . ἐπὶ τῇ ψνχῇ (τέχνην) πολιτικῆν καλῶ.

17 Der Begriff der Gerechtigkeit, wie er im Text entwickelt wird, findet seine Darstellung besonders in der Staatslehre (368 C ff., 427 D ff., 433 f., 441—444).

18 Am ausführlichsten und nachdrücklichsten ist diese Lehre im Phaedon vorgetragen worden (61 C—69 C, passim). Aber auch im Gorgias (493 A), Phaedrus (248 C u. 250 C, 251 B) finden sich deutliche Hinweisungen auf sie.

19 Namentlich der Phaedon steht hier in einem gewissen Gegensatze zu der in der Staatslehre vorgetragenen Anschauung. Im Phaedon, dieser begeisterten Verherrlichung der Denker- und Seelengröße des sterbenden Sokrates, scheint der Gedanke vorzuschlagen, daß überhaupt nur der entsagungsvolle Denker der wahre und vollkommene Mensch sei. Hier wird über alle nicht von dem Gedanken der Reinigung getragene Sittlichkeit sehr abschätzig geurteilt. Die der gemeinen, nicht philosophisch begründeten Tugend Beflissenen läßt Plato dem Lose der Reinkarnation als Tiere verfallen, weil sie sich vom Irdischen nicht freigemacht haben. (Vgl. Döring, Gesch. d. griech. Philos., I, 640.) Ob die auch in der Staatslehre selbst erkennbaren Verschiedenheiten der Doktrin auf eine Zusammensetzung dieses großen Werkes aus mehreren, zeitlich weit getrennten Perioden angehörigen Bestandteilen zu deuten, wie Döring annimmt, a. a. O. S. 650, bes. 574), oder nur als Redaktionsgebrechen anzusehen seien, wie Gomperz will (Griech. Denker, II, 360), wage ich nicht zu entscheiden.

20 In diesem Sinne sagt Bender (Metaphysik und Asketik, I): Wir werden in dieser Unterscheidung der höheren Tugend (asketische Beschaulichkeit) und der niederen Tugenden (Tapferkeit, Selbstbeherrschung,

Gerechtigkeit) bereits ebenso die Vorbereitung der christlichen Unterscheidung von asketischer und bürgerlicher Moral zu sehen haben, wie in dem Philosophenstaat (Augustins Civitas Dei bietet den Beweis dafür) das Urbild der christlichen Hierarchie im Verhältnis zum weltlichen Staat zu erkennen ist.

21 Politeia, 519 C, D; 540 B. Es fehlt auch sonst nicht an Stellen in der Staatslehre, an welchen die lediglich auf das Individuum bezogene ethische Kultur im Sinne der Heiligkeit als Selbstzweck erscheint, demgegenüber die Beteiligung am Staatsleben nur untergeordneten Wert beanspruchen kann (347 A f., 488 A f.). Aber man muß bedenken, daß eben eine aussichtsreiche und hochgestimmten Naturen entsprechende öffentliche Tätigkeit nur in einem geordneten Vernunftstaat möglich ist. Nur in einem solchen sind die Denker im stande, die Harmonie des eigenen Wesens, die sie im Verkehr mit den ewigen Dingen erlangt haben, in das Gemeinwesen zu übertragen. In den Staaten, wie sie durchschnittlich sind, ziehen sie sich zurück, weil sie in die bestehenden Verhältnisse nicht hineinpassen. (S. Döring, Griech. Philos., I, 645.)

22 Dies war insbesondere das Endergebnis des Dialogs Protagoras gewesen. (S. Gomperz, Griech. Denker, II, 260.)

23 Ausführliche Darstellung der Regulierung der Paarung, als eines schlechterdings nicht privaten, sondern öffentlichen, d. h. im Dienste des Staates zu vollziehenden Vorgangs in Politeia, 460 ff., 461 C.

24 Es wäre indessen ganz verkehrt, daraus den Schluß ziehen zu wollen, daß Plato für die Masse des Volkes und ihr Wohlergehen gar kein Auge gehabt und sie schutzlos etwa der Willkür der Herrschenden preisgegeben habe. Bei ihm gilt der Grundsatz: Alles für das Volk, nichts durch das Volk. Der Staat soll ja eine Anstalt für die irdische Glückseligkeit sein. Und gegen Ausbeutung durch die Herrschenden ist das Volk bei Plato schon durch den Staatskommunismus der Regierenden und die Ausschaltung der Privatinteressen geschützt. (S. Grote, Plato, 3. Bd., S. 212—213; Natorp, Platos Staat und die Sozialpädagogik, Berlin 1895.)

25 Das geht schon daraus hervor, daß Plato selbst seinem Idealstaate zwar lange, aber keineswegs immerwährende Dauer prophezeit und ausführlich die Stadien seines Verfalles beschreibt (Polit., VIII. Buch, p. 546 A ff.).

26 S. Symposion, 202 A und namentlich die Angaben der Politeia über die Erziehung der oberen Zehntausend (Polit., 401 C).

27 Die Stellen für diese Prädeterminationstheorie sind im allgemeinen die nämlichen, wie die oben, Anmerkg. 13, in Bezug auf die platonische Eschatologie angeführten; hinzuzunehmen ist die Darstellung im Phaedrus (245 C—249 B), welche sich besonders ausführlich über die Vorgeschichte der Seele vor der Verleiblichung, die Ursachen der Verleiblichung und die Phasen derselben verbreitet. Sie zeigt zugleich sehr deutlich, daß schon der vorleibliche Zustand der Seele nur in stets wiederholtem heißen Kampfe behauptet werden kann. Die Ursachen des Herabsinkens aber — Unbändig-

keit des widerspenstigen Rosses und Unfähigkeit des Lenkers — sind nur poetische Umschreibungen dessen, was die Empirie eben als unglückliche Naturanlage kennt. Die im Texte angeführte Stelle der Politeia im X. Buch, p. 617. Ganz ähnlich heißt es auch im Timaeos, 42 D: Gott habe den Menschen alle Belehrung zu teil werden lassen, damit er von keinem ferneren Uebel die Schuld trage. Und es scheint durchaus Platos Meinung gewesen zu sein, daß das Böse, solange die Welt steht, nicht beseitigt werden könne, weil es in der Schöpfung und im Werden notwendig begründet ist. (S. die Stelle im Theaetet, p. 176.)

28 Zur stoischen Ethik vgl. man außer den allgemeinen Darstellungen der griechischen Philosophie und Ethik namentlich Ogéreau, Essai sur le système philosophique des Stoiciens (Paris 1885), und Paul Barth, Die Stoa (Stuttg. 1903). Durch Spezialuntersuchungen hat man neuerdings die Differenzen der stoischen Lehre in den einzelnen Perioden des Bestandes der Schule schärfer herausgearbeitet; anderseits freilich auch Bestätigung dafür erlangt, wie vieles hier ein durch die Jahrhunderte sich hindurchziehender gemeinsamer Besitz der Schule ist. S. Dyroff, Die Ethik der alten Stoa (1897) in: Berliner Studien f. klassische Philologie u. Archäologie, N. F., 2. Bd.; Schmekel, Die Philosophie der mittleren Stoa (Berlin 1892) und die Arbeiten von Bonhöffer, welche hauptsächlich die Lehre der Stoa des römischen Kaiserreiches betreffen: Epiktet und die Stoa (1890); Die Ethik des Stoikers Epiktet (1894).

Die von Bonhöffer nachdrücklich vertretene Ansicht, daß Epiktet unter den Moralphilosophen der späteren Kaiserzeit eine deutliche Ausnahmestellung einnehme, indem er von dem Eklektizismus Senecas und Mark Aurels vollständig frei sei und einen erheblich engeren Anschluß an die stoische Dogmatik und Terminologie, wie sie besonders durch Chrysippos ausgebildet worden war, verrate, macht diese sehr eingehende und sorgfältige Untersuchung für die Kenntnis des Gedankenkreises der Stoa überhaupt besonders wertvoll.

Ueber die Stoiker der Kaiserzeit s. m. Martha: Les Moralistes sous l'empire Romain, und einige Aufsätze der Sammlung desselben Autors: Études morales sur l'antiquité, besonders: Les consolations dans l'antiquité, und: L'examen de conscience chez les anciens. Ferner den Abschnitt, welchen Feuerlein (Philos. Sittenlehre, 1. Bd.) den römischen Stoikern gewidmet hat, und Boissier, La réligion Romaine, 2. Bd.

Ueber Seneca ist die ausführliche systematische Darstellung seiner Ethik zu vergleichen, welche Ribbeck gegeben hat: L. A. Seneca; sein Verhältnis zu Epikur, Plato, dem Christentum (1887). Sehr wichtig für das Verständnis der angewandten Ethik bei den römischen Stoikern und die Vermittlung zwischen den Prinzipien und dem Leben ist Thamin; Un problème moral dans l'antiquité. Étude sur la casuistique Stoicienne (1884). Eine sehr lehrreiche Zusammenstellung des ganzen praktischen Lehrgehalts der römischen Stoa im Vergleich zu der altchristlichen Ethik gibt Keim, Rom und das Christentum, S. 311 ff.

Neuerdings sind für die Bearbeitung des ganzen erhaltenen Gedankenstoffes der Stoa neue, verbesserte Grundlagen geschaffen worden durch Arnims Sammlung der Fragmente. (Stoicorum veterum fragmenta collegit.) In Betracht kommt namentlich der 3. Band, die ethischen Fragmente des Chrysippos und der Schüler der Chrysippos enthaltend, um welche die ganze gemeinstoische Ueberlieferung des späteren Altertums geordnet ist. Vgl. Arnims Bemerkungen über den Plan seiner Arbeit in der Einleitung zu seinem Vortrage: Die Lehre der Stoiker von Fatum und Willensfreiheit (s. u. Anmerkg. 29). Der erste Band, dem Zenon, Kleanthes und ihren Schülern gewidmet, ist noch ungedruckt.

29 Vgl. für diese Lehre des Chrysippos namentlich Cicero, De fato, XVIII, 42, 43 und die wichtigen Bemerkungen bei Ogéreau, S. 255 ff. Vgl. über die ganze Kontroverse bei den Stoikern Schmekel, a. a. O. S. 177 ff. und Arnim, Die stoische Lehre von Fatum und Willensfreiheit (Wissensch. Beilage z. 18. Jahresbericht d. Philos. Gesellsch. in Wien, 1905). — Kant hat den Stoikern vorgeworfen, das Wesen des Bösen überhaupt verkannt zu haben. (Rel. i. d. Gr. d. V., II. St. a. A.) „Wenn der Stoiker den moralischen Kampf des Menschen bloß als Streit mit seinen (an sich unschuldigen) Neigungen, sofern sie als Hindernisse der Befolgung seiner Pflicht überwunden werden müssen, dachte, so konnte er, weil er kein besonders positives (an sich böses) Prinzip annimmt, die Ursache der Uebertretung nur in die Unterlassung setzen, jene zu bekämpfen. Da aber diese Unterlassung selbst pflichtwidrig (Uebertretung), nicht bloßer Naturfehler ist, so kann die Ursache derselben nicht wiederum, ohne im Zirkel zu erklären, in den Neigungen gesucht werden, sondern nur in dem, was die Willkür als freie Willkür bestimmt, also im innersten Grunde der Maximen, die mit den Neigungen im Einverständnisse sind." Kant selbst empfindet den gleichen Widerspruch mit voller Schwere. „Das Böse hat nur aus dem Moralisch-Bösen, nicht aus den Schranken unserer Natur entstehen können; und doch ist die ursprüngliche Anlage eine Anlage zum Guten; für uns ist also kein begreiflicher Grund da, woher das Moralisch-Böse in uns zuerst gekommen sein könne. A. a. O. I, a. Schl.

30 Diesen Gedanken drückte die ebenfalls schon auf die alte Stoa zurückgehende Formel aus, die Sittlichkeit sei ein Leben der inneren Konsequenz (ὁμολογουμένως ζῆν; bei Cicero: convenienter); oder sie bestehe in einem ruhigen Flusse des Lebens. An Stelle der ὁμολογία wird dann der Ausdruck: εὔροια βίου gesetzt. Bei Cicero: ordo et concordia rerum agendarum. De Finibus III, 6, 21; Stobaeus, Eklog. II, 134 u. 138.

31 Stellen bei Ogéreau, S. 180 f.

32 In Bezug auf die stoischen Unterscheidungen zwischen der Lust (ἡδονή), welche durchaus verworfen wird, der Freude (χαρά) im Sinne von seelischer Lust, und der Glückseligkeit (εὐδαιμονία) s. d. Erörterung bei Barth, a. a. O., S. 111 ff.

33 S. für diese Grundanschauung der Stoiker eine Reihe von Belegstellen bei H. Gomperz, S. 194 ff., andere bei Lecky, Sittengesch. Europas.

2. Aufl., 1. Bd., S. 179, andere bei Feuerlein, Philos. Sittenlehre, 1. Bd., S. 152.

34 Besonders schöne und charakteristische Stellen für diese Anschauung bei H. Gomperz, Lebensauffassung, S. 224.

35 Diese Charakteristik des stoischen Weisen mit einer Fülle von Zügen belegt in allen Darstellungen der stoischen Ethik: s. Feuerlein, a. a. O., I, S. 158 ff.; als Parallele dazu das Bild des Weisen im Sinne Epikurs ebenda S. 193 f. Vgl. Lecky, Sittengeschichte, I, S. 177—178. Die relative Verwandtschaft des stoischen und des epikureischen Ideals hat schon Kant anerkannt und in epigrammatischer Weise so formuliert: „Der Epikureer sagte: Sich seiner auf Glückseligkeit führenden Maximen bewußt sein, ist Tugend; der Stoiker: Sich seiner Tugend bewußt sein, ist Glückseligkeit." Es mag dahingestellt bleiben, ob diese Formulierung dem Sinn der beiden ethischen Systeme gerecht wird; jedenfalls weist Kant beide ab. (Krit. d. prakt. Vern., I. T., II. Buch, 2. Hauptst.)

36 Schon Zeno selbst sah sich genötigt, eine zwischen Weisen und Toren stehende Klasse der Fortschreitenden anzunehmen. Vgl. Barth, S. 118 u. S. 160. Jene weichere Auffassung scheint allerdings vorzugsweise in dem römischen Stoizismus ausgebildet worden zu sein. S. namentlich Seneca, De ira. Auch Marcus Aurelius kommt auf diesen Gedanken immer wieder zurück. S. d. Stellen bei Lecky, a. a. O. 1. Bd., S. 172 u. 228, u. bei Barth, S. 131. Eine sorgfältige Erörterung der ganzen Frage bei Bonhöffer, die Ethik des Stoikers Epiktet, S. 102 f. u. 144 ff. Gerade bei Epiktet tritt übrigens auch die Antinomie zwischen den Gedanken, daß jeder Mensch zur Glückseligkeit gelangen könne, daß dieselbe von allem Aeußeren und Zufälligen unabhängig sei, und anderseits dem durchgängigen Determinismus ihrer Anschauung, aufs stärkste hervor. Die beiden Sätze: „Niemand sündigt freiwillig" und „Du darfst nur wollen, so bist du gut" stehen einander schroff gegenüber. (S. Bonhöffer, a. a. O., S. 138.)

37 Nur ein einziger Stoiker hat, wie es scheint, diese Konsequenz wirklich gezogen. Ariston von Chios, ein unmittelbarer Schüler des Schulgründers Zenon. Er leugnet, daß den menschlichen Handlungen ein verschiedener Wert zukommen könne, je nachdem sie gewisse äußere Güter realisieren oder nicht. Vielmehr erklärt er den Zustand der vollen Gleichgültigkeit ihnen gegenüber für das ethische Ziel. Er folgert aber daraus nicht etwa tatlose Beschaulichkeit, sondern die volle, durch keine Regel eingeschränkte Freiheit des Handelns. Wer vollkommen ist, kann tun, was er will. Wunderbar und herrlich wird er leben; tun, was ihm gerade einfällt; niemals eine Gier empfinden und niemals eine Furcht. (S. die Stellen bei Gomperz, Lebensauffassung, S. 215.) Die Regel der Thelemitensekte des Rabelais: „Fais ce que voudras!" (Gargantua I, ch. 57.)

38 S. für diese Wertabstufungen innerhalb des stoischen Systems namentlich Ogéreau, S. 190 u. 194 ff. Vgl. auch Barth, S. 151 ff. u. Dyroff, passim. Die Annahme verschiedener Wertklassen geht auf Zeno zurück.

Die Einordnung der verschiedenen Güter in diese Klassen hat aber geschwankt.

39 In Bezug auf die dem hellenischen Volksgefühl und der nationalen Sitte ins Gesicht schlagenden Lehren des Zenon und Chrysippos über Blutschande, Essen von Menschenfleisch, Behandlung der Leichen, Knabenliebe s. Dyroff, Die Ethik der alten Stoa, S. 146 ff. Man wird nicht fehlgehen, wenn man in diesen Dingen Nachklänge der Abkunft des Stoizismus aus der cynischen Schule erblickt.

40 Die Stellen, welche die Darstellung im Auge hat, angeführt und diskutiert bei Ogéreau, S. 200 f.

41 Diese zweite Hauptformel geht nach Diog. Laert. VII, 87 auf Chrysippos zurück, welcher sie für zulässig erklärte, weil unsere Natur nur ein Teil der gesamten sei. Wenn nach Clemens Alex. der Stoiker Panaetius das Leben nach den in unserer Natur liegenden Antrieben ohne weiteres als das ziel-, d. h. vernunftgemäße Leben bezeichnet haben soll (Feuerlein, Philos. Sittenlehre, I, 149), so ist das eine Bestimmung, welche, wenn sie nicht mißverständlich ist, wohl die strengste Konsequenz des stoischen Imperativs nach der (menschlich-individuellen) Natur zu leben darstellt, aber offenbar bei der Mannigfaltigkeit der menschlich-natürlichen Anlage die Frage nach einem Kriterium ganz offen läßt.

42 Auf dem im Texte angegebenen Unterschiede beruht die in der stoischen Ethik eine große Rolle spielende Unterscheidung zwischen dem καθῆκον und dem κατόρθωμα. Der Begriff des καθῆκον, einer der meistumstrittenen Punkte der stoischen Ethik, entspricht wohl am meisten dem Begriff des Zweckmäßigen. Er hat, wie dieser, nichts spezifisch Sittliches; er ist der weitere umfassendere Begriff. Zweckmäßige Vorgänge finden sich nach ausdrücklicher Angabe der Stoiker auch bei Tieren, sogar bei Pflanzen. Um zweckmäßig zu sein, braucht ein Vorgang nicht aus dem Bewußtsein eines Zweckes heraus zu erfolgen: es genügt, wenn er hinterher in seinem Wert und seiner Bedeutung für Erhaltung und Wohlfahrt des Geschöpfes verstanden werden kann. Das Wort darf also keineswegs mit „Pflicht“ übersetzt werden, wie vielfach geschehen ist; aber auch der Ausdruck „eigentümlich“ (Gomperz, Lebensauffassung, S. 217) reicht nicht hin. Denn ausdrücklich lehren die Stoiker, daß gewisse Verhaltungsweisen immer καθήκοντα seien, andere nur unter gewissen Umständen (Diog. Laert. VII, 109). Dies gibt aber nur für das Zweckmäßige guten Sinn. (S. Ogéreau, S. 195 f.) Das κατόρθωμα dagegen hat ausschließlich menschliche und ethische Bedeutung. Es drückt das Bewußtsein aus, daß eine bestimmte Tätigkeit in einem gegebenen Zeitpunkt zweckmäßig und allen anderen Weisen des Verhaltens praktisch vorzuziehen sei, und daß damit eine sittliche Aufgabe, eine Forderung der Vernunft erfüllt werde. Die beiden Begriffe verhalten sich also zueinander wie das Zweckmäßige und das Sittlich-Gute. Auch im logischen Sinne: Alles was sittlich ist, ist zweckmäßig; aber nicht alles Zweckmäßige sittlich. In demselben Sinne Bonhöffer, Die Ethik Epiktets; Exkurs III.

43 Barth, S. 127 ff. Bonhöffer, Die Ethik Epiktets, S. 97 ff. Lecky, Sittengeschichte Europas, deutsch von Jolowicz; 2. Aufl., 1. Bd., S. 172 u. 216 f. In Bezug auf die Beurteilung des Bösen namentlich bei Marcus Aurelius s. die Stellen bei Lecky, S. 227—228 u. bei Barth, S. 131. Plinius sagt einmal geradezu in einem Briefe, zu großer Abscheu vor dem Verbrecher verrate wenig Menschenliebe (Epist. VIII, 22). Manche dieser humanen Züge sind den Stoikern mit den Epikureern gemeinsam und schon von Aristoteles angebahnt. Obwohl dieser ein natürliches Recht auf Sklaverei anerkannte und es durch die Minderwertigkeit nichtgriechischer Stämme begründete, hatte doch auch er schon empfohlen, über dem Sklaven den Menschen nicht zu vergessen; von Epikur wird das schöne Wort überliefert, der Sklave sei ein Freund in minderer Lebensstellung, und das formelle Verbot, die Sklaven zu prügeln. Havet, Le christianisme, I, 353.

44 Eine ausführliche Darstellung der Fortschritte in der angewandten Ethik, welche die Stoiker gemacht haben, bei Keim, Rom und das Christentum, S. 308 ff., und bei Barth, a. a. O., S. 120 ff. Ebenda, S. 163 ff., eine Uebersicht der stoischen Anregungen, welche in römischen Rechtssätzen praktischen Ausdruck gefunden haben. Für das Litteraturgeschichtliche s. besonders M. Voigt, Die Lehre vom Jus naturale der Römer. — Daß freilich die eigentlich politische Haltung der Stoiker überwiegend passiv war und sich auf bloße Abstinenz beschränkte, betont entschieden Boissier, L'opposition sous les Césars, S. 102 ff.

45 S. Uhlhorn, Geschichte der christlichen Liebestätigkeit in der alten Kirche; Hatch, Die Gesellschaftsverfassung der christlichen Kirche im Altertum.

46 Außerordentlich schöne und ergreifende Stellen dieser Art finden sich besonders zahlreich bei Epiktet. S. die Auszüge bei Hatch, S. 114 u. 115. Vgl. H. Gomperz, S. 224. Auch schon in dem Hymnus des Kleanthes finden sich ähnliche Gedanken.

47 Selbst Seneca, derjenige von allen Stoikern, bei dem man gewöhnlich nach Zellers Vorgang den ausgesprochensten Unsterblichkeitsglauben annimmt, ist sich über die Frage keineswegs klar gewesen. Man findet bei ihm nur Hypothesen, Hoffnungen, Schwanken zwischen verschiedenen Möglichkeiten. Und wenn es Stellen bei ihm gibt mit glänzender Ausmalung des Zustandes nach dem Tode, welcher dem jetzigen Leben gegenübergestellt wird wie das Licht dem Dunkel, die Freiheit dem Kerker, der Himmel der Erde, so stehen dicht daneben andere Stellen, an welchen ihm die völlige Vernichtung, die unerschütterliche Ruhe des Nichtseins, wünschenswerter erscheint als die Verwirklichung jenes schönen Traumes. Vgl. Ribbeck, L. A. Seneca etc., S. 88 ff.

48 In Bezug auf Theorie und Praxis des Selbstmordes bei den Stoikern s. Feuerlein, a. a. O., S. 174. Eine Zusammenstellung sehr merkwürdiger Aeußerungen auch bei Lecky, a. a. O., S. 191 ff., und über die Praxis, namentlich der römischen Stoiker, ebenda, S. 196 ff. Besonders sorgfältig hat

diesen Punkt Bonhöffer untersucht: Die Ethik des Stoikers Epiktet, S. 29 ff. u. Exkurs II: Die stoische Lehre vom Selbstmord.

49 Charakteristische Stellen für diesen Dualismus bei Ogéreau, S. 231 f. und bei Feuerlein, S. 171—174. Daß dieser Dualismus namentlich im römischen Stoizismus sehr stark hervortrete, zeigt Feuerlein, a. a. O., § 21 an Cicero und Seneca. In der von Cicero sorgfältig gepflegten Kasuistik ist ihm schon Panaetius vorangegangen. Sehr lehrreiche Proben dieser Kasuistik und ihres Einflusses auf die angewandte Ethik der Stoa bei Thamin: Un problème moral dans l'antiquité. Am schroffsten tritt diese Scheidung zwischen dem triebartigen Handeln des gewöhnlichen Menschen und der Moralität des Weisen wohl hervor in der Bestimmung, daß der Weise, wenn er auch ganz dasselbe tue, wie der gewöhnliche Mensch, doch diesem Tun durch seine Gesinnung einen ganz anderen Charakter gebe. S. die Erörterung über diesen Punkt bei Barth, a. a. O., S. 118, Anmerkg.

50 Ueber die stoische Gotteslehre vortreffliche Ausführungen bei Havet, Le christianisme et ses origines, 1. Bd. und Edw. Caird, Evolution of theology in the Greek philosophers; 2. Bd. Vgl. Ogéreau, a. a. O., S. 256 u. Barth, a. a. O., S. 41 ff. Ebenda S. 57 eine schöne Uebertragung des Kleanthschen Zeus-Hymnus. Ueber das ganze Verhältnis der römischen Stoa zur Religion Vortreffliches bei Thamin, Un problème moral dans l'antiquité, chap. VII.

51 Ueber die lange währende und insbesondere im 16. und 17. Jahrhundert ungemein starke Nachwirkung stoischer Ideen in der neueren Philosophie hat W. Dilthey in seinen wertvollen, an originalen Untersuchungen der Quellen reichen Aufsätzen „Ueber die Auffassung und Analyse des Menschen im 16. und 17. Jahrhundert" und „Die Autonomie des Denkens etc. im 17. Jahrhundert" (Archiv f. Gesch. d. Philosophie, Bd. 4, 5 u. 7) ebenso überraschende als überzeugende Aufschlüsse gegeben; man sieht, daß dieser Einfluß nicht nur im Zeitalter des Humanismus mächtig, sondern noch bei Descartes und Spinoza, bei Hobbes und Shaftesbury, deutlich zu erkennen ist. Auch Dyroff (Ethik der alten Stoa, S. 334, Anmerkg.) hat die Nachwirkungen der Stoa sehr weit abgesteckt. Aber wenn man schon bis auf Rousseau, Herder und John Lubbock greift, warum dann nicht die sehr kenntlichen Spuren stoischer Denkweise bei Kant und Schopenhauer ebenfalls erwähnen?

52 Besonders wertvolles Material zur Beurteilung des Verhältnisses zwischen Stoizismus, namentlich römischem Stoizismus, und Christentum enthalten die oben schon (Kap. I, Anmerkg. 10) erwähnten Untersuchungen über die Frage, ob Seneca Christ gewesen sei. So gibt Fleury in dem Buche: Saint-Paul et Senèque, Bd. 1, S. 23—125, eine genaue Analyse der Schriften Senecas mit Angabe der Parallelen aus dem christlichen Gedankenkreise; ebenso hat Kreyher (L. A. Seneca und seine Beziehungen zum Urchristentum) ein ausführliches Kapitel: „Biblische Anklänge in Senecas Schriften"; Aubertin (Senèque et Saint-Paul) stellt eine eingehende Vergleichung zwischen den Schriften Senecas und den paulinischen Briefen an (S. 188

bis 393), und ebenso hat F. Chr. Baur, Seneca und Paulus, das Verhältnis des Stoizismus zum Christentum nach den Schriften Senecas (Drei Abhandlungen zur Geschichte der alten Philosophie und ihres Verhältnisses zum Christentum, hrsg. v. E. Zeller), diese geistigen Zusammenhänge sorgfältig dargestellt. Einerlei ob man in den tatsächlich vorhandenen geistigen Konsonanzen eine vom Christentum ausgehende Wirkung oder eine zu ihm führende Entwicklung erblickt, oder ob man mit Bruno Bauer (Christus und die Cäsaren, Berlin 1879), Havet, Le christianisme et ses origines, 2. Bd., S. 263, und Alex. Grant, Aristotles Ethics, 1. Bd., Essay VI, behaupten will, Seneca habe das Christentum, und zwar sowohl die Darstellung der Evangelien als die Briefe des Paulus beeinflußt, Seneca sei im Neuen Testament zu suchen und nicht das Neue Testament in Seneca — die Tatsache selbst bleibt bestehen und darf von niemand ignoriert oder abgeschwächt werden, dem es um ein wirkliches Verständnis dieser merkwürdigen Zeit zu tun ist.

53 Das Beste über Cicero, seine philosophischen Anschauungen und seine Beziehungen zum Christentum bietet die eingehende Studie bei Havet, Le christianisme et ses origines, Bd. 2. Vgl. damit auch die Darstellung bei Zeller, Philos. d. Griechen, III, 3.

54 Ueber Ciceros Platonismus vgl. man Stein, Gesch. des Platonismus, II, S. 250. „Die rein philosophischen Schriften Ciceros bilden eine zusammenhängende Kette, innerhalb deren jedes Glied deutlicher als die früheren den Platonismus Ciceros zeigt — d. h. einen solchen Platonismus, der durch die neuere Akademie hindurchgegangen, zur Versöhnung mit der Stoa und dem Aristoteles gelangt, und auch von den Anschauungen der allgemeinen Bildung nicht allzuweit entfernt ist.“ Für Ciceros Prinzipienlehre kommt namentlich in Betracht das 4. Buch der Schrift „De finibus“, in welchem Cicero, gestützt auf den Akademiker Antiochos aus Askalon, die stoische Ethik kritisch untersucht. Eine systematische Darstellung seiner eigenen Theorie hat Cicero nirgends gegeben. Auch die Schrift „De officiis“ geht über die allgemeine theoretische Frage sehr flüchtig hinweg. Trotzdem hat sie unglaublich lange nachgewirkt. Noch Herbart weist darauf hin (Sämtl. Werke, ed. Hartenstein, II, 71), daß sich das System seiner praktischen Ideen beinahe in der nämlichen Ordnung und Sonderung in Ciceros „De officiis“ aufzeigen lasse. Es sei nur der Titel des Buches nicht recht treffend gewählt, da es, außer in den Unterabteilungen und Anwendungen, nicht von Pflichten, sondern von Tugenden handle. Er nennt es übrigens „ein nicht gerade bewundertes, aber stets gebilligtes und wertgeschätztes Buch“.

55 Eine Anzahl dieser Stellen findet man gesammelt und ausgezogen bei Mor. Voigt, Die Lehre vom Jus naturale, I, p. 186 ff., womit zu vergleichen K. Hildenbrand, Gesch. und System der Rechts- und Staatsphilosophie, I, S. 563. Diese Stellen, verstärkt durch eine Anzahl anderer, unten anzuführender, aus Augustinus (Kap. IV, Anm. 36), bilden im wesentlichen die Grundlage, auf welcher die Anschauungen der Kirchen-

lehrer und der Scholastiker über den Ursprung der sittlichen Normen beruhten.

56 Die gewöhnlichste Bezeichnung dafür ist das bekannte: „Secundum naturam vivere"; die ausdrucksvollste Definition dagegen De legg. I, 8: „Est autem virtus nihil aliud, nisi perfecta et ad summum perducta natura."

57 Lex est ratio summa, insita in natura. (De legg. I, 6.) Lex vera atque princeps, apta ad jubendum et ad vetandum, ratio est recta summi Jovis. Orta autem est simul cum mente divina. (l. c. II, 4.)

58 De nat. deor. II, 31: ... Sequitur, ut eadem sit in iis, quae humano in genere, ratio, eadem veritas utrobique sit, eademque lex, quae est recti praeceptio, pravique depulsio. — De legg. I, 8: Jam vero virtus eadem in homine ac deo est. Man vergleiche damit die in der vorigen Anmerkung angeführten Stellen und den Satz an der eben zitierten Stelle De legg.: „Est igitur virtus homini cum deo similitudo," welcher ebenfalls vorauszusetzen scheint, daß die sittliche Idee in der Gottheit ein persönliches Sein gewinne.

59 Die wichtigste Stelle hiefür in der Or. pr. Mil. 4, 10: „Est enim haec non scripta, sed nata lex, quam non didicimus, accepimus, legimus, verum ex natura ipsa arripuimus, hausimus, expressimus; ad quam non docti, sed facti, non instituti, sed imbuti sumus." Man vergleiche übrigens noch die Erörterung bei Mor. Voigt; l. c. Anmerkg. 266 über das Angeborensein des Sittengesetzes bei Cicero.

60 Die Umgestaltung des stoischen Naturbegriffs zu dem Begriff eines göttlichen Imperium führt Dilthey (Auffassg. u. Analyse d. Menschen im 16. u. 17. Jahrh., A. G. Phil., 4. Bd. [1891], S. 619) auf den Ideenaustausch zwischen Scipio Africanus minor, Panaetius und Polybios zurück.

61 S. W. Gaß, Die Lehre vom Gewissen, S. 13 u. 14. Bezüglich der Belegstellen aus römischen Autoren verweist derselbe auf die vollständige Sammlung bei Rud. Hofmann, Die Lehre von dem Gewissen, S. 19 ff.; bezüglich der aus griechischen Schriftstellern auf Stobaeus, Florileg. T. 24.

Anmerkungen zum IV. Kapitel

Allgemeines. Zur Geschichte der christlichen Ethik ist die wichtigste, weil von allen theologischen Vorurteilen freie Arbeit die 2. Abteilung von Zieglers Geschichte der Ethik: Geschichte der christlichen Ethik, Straßb. 1886. Auf sie möge für alle Einzelheiten, denen die gegenwärtige Darstellung aus dem Wege gehen mußte, ein für allemal verwiesen sein. Von den theologischen Schriften über diesen Gegenstand erscheint mir Gaß, Geschichte der christlichen Ethik, am wertvollsten. Viel Gutes, namentlich über die Wurzeln der christlichen Ethik im hellenischen Denken und über die in der Entwicklung der christlichen Ethik hervortretenden Widersprüche und Schwierigkeiten bei Albrecht Rau, Die Ethik Jesu; ihr Ursprung und ihre Bedeutung vom Standpunkt des Menschentums (1899). Für das Sittengeschichtliche und die praktische Gestaltung der ethischen Theorien im Leben s. a. W. H. Leckys Sittengeschichte Europas von Augustus bis auf Karl den Großen. Für die Uebergangszeit und die Ausläufer der antiken Philosophie, welche neben dem sich entwickelnden Christentum hergingen, sind die entsprechenden Partien von Zellers Philosophie der Griechen von hervorragender Wichtigkeit.

1 So bemerkt auch Kant (Rel i. d. Gr. d. V., II. Stk. a. A.), daß zwar von allen alten Moralisten vornehmlich die Stoiker durch ihr Losungswort der Tugend (virtus, αρετή), Mut und Tapferkeit, also Kampf als das Wesen des Sittlichen bezeichnet hätten, aber sich damit begnügten, die Weisheit gegen die Torheit aufzubieten, statt wider die Bosheit. Ihr Fehler lag darin, dem Menschen einen unverdorbenen Willen beizulegen, der die Gesetze der Vernunft unbedenklich in seine Maximen aufnehme: denn so früh wir auch auf unseren sittlichen Zustand achten mögen, so finden wir, daß es mit ihm nicht mehr res integra ist. Vgl. Feuerbach, Bayle, Anmerkg. 1. Ebenda auch treffliche Gedanken über die sittlich bedenklichen Wirkungen des christlichen Sündengefühls.

2 „Sanabilibus aegrotamus malis, nosque in rectum genitos natura, si sanari velimus, adjuvat“ — auf Grund dieses Satzes kann Kant (Relig. innerh. d. Grenzen etc., I, a. A.) Seneca geradezu zum Vertreter der Lehre vom allmählichen sittlichen Fortschritt der Menschen machen.

3 In dieser Beziehung läßt sich zwischen Cicero und Seneca schon

ein bedeutender Abstand und eine merkliche Weiterentwicklung beobachten. Mag auch der Gottesbegriff Ciceros in den mannigfaltigen und zum Teil so widersprechenden Aussagen, in welchen er sich darüber äußert, eine gewisse Hinneigung zur Einheit und Persönlichkeit Gottes aufweisen, so spricht er sich doch in der Schrift „De natura deorum" (III, 36) aufs entschiedenste dagegen aus, das Ethische als von Gott abhängig, oder als ein Werk göttlicher Hilfe zu betrachten. (S. Hasler: Ueber d. Verh. der heidnischen und christl. Ethik, S. 30.) Allerdings gehört gerade das Buch „De natura deorum" zu denjenigen, bei welchen der sonst verhältnismäßig schwache Einfluß epikureischer Doktrin stark fühlbar ist. S. Stein, Der Platonismus, II, S. 246, Anmerkg.

Es mag demnach für Cicero unbestreitbar sein, was Stein, Gesch. des Platonismus, II, S. 259 für ihn wie für Seneca geltend macht, daß beiden noch ganz und gar der lebhafte Nachdruck des spezifisch religiösen Interesses fehle; und auch bei Seneca wird man sich hüten müssen, auf einzelne Aeußerungen allzu großes Gewicht zu legen und darüber den ganzen Zusammenhang zu vergessen, in welchem sie stehen und in welchem die Autonomie des Subjekts noch fühlbar hervortritt. Allein ihm den religiösen Zug ganz und gar abzusprechen, dürfte nach allem, was bereits bei früheren Anlässen über sein Verhältnis zum Christentum bemerkt worden ist, kaum zulässig sein. (S. oben Kap. 2, Anmerkg. 10 u. Kap. 3, Anmerkg. 52.) Vortrefflich charakterisiert ihn Proudhon (De la justice, II, 108): „Il y aurait fort à faire, s'il fallait concilier toutes les idées qui tombent de la plume de Senèque. C'est une espèce d'éclectique, un esprit ouvert à toutes les nouvelles idées; tantôt theiste et tantôt pantheiste, mystique et raisonneur, conservateur des traditions et apôtre de la révolution: un homme dont les paroles sont l'echo de la pensée universelle, encore confuse et contradictoire." Aehnlich Coleridge (Table talk S. 99): „You may get a motto for every sect in religion or line of thought in morals or philosophy from Seneca; but nothing is ever thought out by him."

4 Die große Nähe, in welcher der Stoizismus zum emporkommenden Christentum sich befand, wird von Dyroff treffend geschildert. „Schon die Lehre von der Verwandtschaft des menschlichen Seelenpneumas mit dem göttlichen Logos konnte an den biblischen Bericht über das Einhauchen der menschlichen Seele erinnern. Verlangte die Stoa Fügung in den Schicksalslauf, so durfte nur der Wille Gottes und sein Gesetz in die Forderung aufgenommen werden, um sie zu einer christlichen zu gestalten. Die Begeisterung für die Tugend, die Lehre vom Unwert des Lebens, des Reichtums, der Macht und der Ehre, die Feindschaft gegen Lust und Leidenschaft, der Kosmopolitismus und die Anerkennung der Sklaven, mußten dem Christentum sympathisch sein. . . . Hatte die Stoa den Weisen in konsequenter Ausbildung dieses Begriffs auf den Gipfel aller denkbaren Vollkommenheit geführt, anderseits aber behauptet, daß dieses Ideal unter Menschen nur selten erreicht werde, so brauchte der Christ nur den letz-

teren Satz anzuerkennen, um als höchstes Ideal die Persönlichkeit Christi und Gottes zu erklären. (Die Ethik der alten Stoa, S. 327—328.)

Eine sehr interessante Zusammenstellung von Aussprüchen Epiktets bei Hatch, Griechentum und Christentum (S. 113 f.); andere, ebenso merkwürdige, bei Lecky, 1. Bd., S. 222. Genauere Angaben über den Gottesbegriff der späteren römischen Stoiker bei Bonhöffer, Die Ethik des Stoikers Epiktet, Exkurs V, S. 246 ff. Man sieht, daß auch hier die Nachwirkungen des altstoischen Pantheismus noch deutlich zu erkennen sind, daneben aber deutlich das Bestreben hervortritt, die Transzendenz und Absolutheit Gottes neben der Immanenz zu wahren.

5 Man vergleiche über Plutarch in der hier angedeuteten Beziehung Hausrath, a. a. O., S. 42; Stein, Gesch. des Platonismus, II, S. 271 und die Darstellung seiner gesamten Doktrin bei Zeller, Phil. der Gr., III, 2.

6 Stein, a. a. O., S. 277. Ueber die historische Mittelstellung der plutarchischen Offenbarungstheorie zwischen Anschauungen der älteren Stoa und neuplatonischen Ideen s. Zeller, a. a. O., S. 147.

7 S. Ritter, Gesch. d. Philos. IV, S. 509. Noch viel schroffer formuliert Zeller, a. a. O. (2. Aufl.), S. 159, den Gegensatz Plutarchs gegen frühere Stufen des Bewußtseins.

8 Vgl. Zeller, Phil. d. Gr. III, 2, S. 443 (3. Aufl.). Auch Lange, Gesch. d. Mat. (I, S. 209, Anmerkg. 13) hebt hervor, daß die Neuplatoniker, ob wohl entschiedene Gegner des Christentums, doch innerlich der christlichen Lehre am nächsten standen, wie sie denn auch ohne Zweifel auf die weitere Entwicklung der christlichen Philosophie Einfluß gewonnen haben.

9 S. Hatch, Griechentum und Christentum, S. 109 f. u. 121 ff.

10 Dies gilt freilich nur von den Synoptikern. Bei Paulus schon ist es ganz anders. Seine Briefe sind voll von Ausdrücken, die ganz und gar unbiblisch sind, die vor ihm in den Schriften des Alten Testaments nie gebraucht werden und ihren Ursprung offenbar in der hellenischen, wahrscheinlich in der Philonischen Philosophie haben: Heil (im religiösen Sinne), Gottheit (in abstrakter Bedeutung), Fleisch, Unsterblichkeit, Gewissen, Vorsehung, u. a. S. Havet, Le christianisme et ses origines, I, pg. XVIII. Wie es mit dem Verhältnisse des synoptischen Lehrgehalts zum Griechentum stehe, das zu entscheiden ist wesentlich bedingt von der Anschauung, die man sich über das Essenertum gebildet hat. Da die geistige Nähe des Urchristentums zu dieser Gruppe des palästinensischen Judentums kaum einem Zweifel untersteht, so liegt der Kern der Frage darin, ob man mit Zeller (Philos. d. Griechen, III, 2. S. 308) in dem Essenismus ein durch den Einfluß der griechischen Philosophie umgebildetes Judentum, oder mit den meisten Theologen ein genuines Gewächs des palästinensischen Bodens sehen will.

Auch der Einfluß stoischer Gedanken auf Paulus läßt sich mit sehr guten Gründen und Hand in Hand mit sehr angesehenen Autoren verteidigen. S. Lightfoot, St. Paul and Seneca, und an ihn sich anschließend Alex. Grant, The Ethics of Aristotle, Essay VI.

11 Den engen Zusammenhang der evangelischen Ethik in einer Reihe von Grundbegriffen mit der Ethik des Alten Testaments, namentlich der Ethik des Prophetentums, erkennt auch der neueste und besonnenste theologische Darsteller an: H. Jacoby, Neutestamentliche Ethik, 16. Kap.: Die Lehre Jesu, die alttestamentliche Schrift und die jüdische Theologie. Sehr beachtenswerte Bemerkungen in gleicher Richtung bei Hermann Cohen, Ethik des reinen Willens, S. 380.

12 Freilich ist auch in diesem Punkte, soweit es sich um Person und Lehre des Nazareners handelt, große Zurückhaltung geboten. Denn in den Synoptikern stehen Aeußerungen zu Gunsten der jüdischen Gesetzesreligion und scharfe Polemik gegen die Gesetzeswächter und ihre Praxis hart nebeneinander, und es ist schwer zu entscheiden, wieviel von diesen Differenzen auf die Zweiheit der Quellen, auf die Verschmelzung judenchristlicher und heidenchristlicher Züge in der Tradition der Gemeinde, oder auf eine sukzessive Entwicklung der Anschauungen Jesu selbst zurückzuführen sei. (Vgl. Ziegler, Christl. Ethik., S. 62.)

13 S. Matth. XXII, 36—40; Mark. XII, 29—33; vgl. Matth. V, 43 u. VII, 12.

14 Die Ethik Jesu ist unzählige Male dargestellt worden — freilich sehr selten rein historisch, im Zusammenhang der zeitgeschichtlichen Ideen, sondern meist im Lichte des Offenbarungsgedankens und zu bestimmten apologetischen oder paränetischen Zwecken. Selbst die Schriften liberaler protestantischer Forscher, wie z. B. Hausraths Neutestamentliche Zeitgeschichte, 2. Bd., oder Thoma, Geschichte der christlichen Sittenlehre zur Zeit des Neuen Testaments, sind von einer gewissen Salbung nicht frei. Und auch ein Mann wie H. St. Chamberlain verfolgt mit seiner Darstellung (Die Grundlagen des 19. Jahrhunderts, I. Bd., 3. Kap.) und mit seiner Auswahl von Herrenworten ganz bestimmte Tendenzen, die jenseits unbefangener Geschichtsforschung liegen. Immer wieder verfällt die sogenannte kritische Theologie der Täuschung, daß man zwar die Entstehung des Christentums wie jeden anderen Ausschnitt aus der Geschichte unter dem Gesichtspunkt rein menschlicher, natürlich bedingter Entwicklung zu betrachten habe, daß aber an diesem einen Punkte im Strome der Geschichte ein Absolutes herausrage, das geschichtlich nicht weiter aufgelöst werden könne — ein Offenbarungsträger von einzigartiger Bedeutung und Originalität. Die vorurteilsloseste, von Einmischung dogmatischer Gesichtspunkte freieste und den rein ethischen Gehalt der Evangelien mit großer Sorgfalt herausarbeitende Darstellung hat Hermann Jacoby geliefert: Neutestamentliche Ethik (1899).

15 Auf diesen Rückschlag, auf diese durch die Erlebnisse der Zeit aufgedrängte Umwertung geht zurück, was an der von Fr. Nietzsche aufgestellten „Genealogie der Moral" berechtigt ist. Völlig verfehlt ist es dagegen, wie ein Blick auf den historischen Verlauf lehrt, diese Umwertung als den „Sklavenaufstand in der Moral" zu bezeichnen oder gar mit dem Gegensatze von Römertum und Judentum zu identifizieren. Die hellenisch-

römische Welt war aus sich heraus, in ihrer eigenen Gedankenentwicklung, auf einen Punkt gekommen, wo sie sich mit der Ethik des reformierten Judentums, wie es in den Synoptikern erscheint, aufs nächste berührte, und der römische Stoizismus war nicht nur ein Echo der Gedanken und Stimmungen der kleinen Leute und Sklaven, sondern er war der konzentrierte Ausdruck der römischen Opposition, des politischen und humanen Idealismus, gegen den brutalen Despotismus des Kaiserreichs.

16 Wie weit die geistige Uebereinstimmung zwischen dem, was man in der Regel als den spezifischen Lehrgehalt des Neuen Testaments anzusehen pflegt, und der römisch stoischen Ethik gehen, dafür liefern die oben erwähnten Arbeiten über das Verhältnis Senecas zum Christentum viele Belege, von denen manche geradezu verblüffend sind. Vgl. Kap. III, Anmerkg. 52.

17 Der große und rührende Zug schlichter, über alle Unterschiede und Schranken innerhalb der Menschheit hinwegschreitender Güte, der durch die Darstellung der Synoptiker hindurchgeht, die zentrale Stellung, welche dem Gebot der Liebe angewiesen wird, das Mitleid mit den Armen und Elenden, mit dem Sünder, und alles angeknüpft an das Bild vom Leben und Tun einer Persönlichkeit, die, wie legendarisch auch im einzelnen, doch im ganzen weit konkreter wirkte als das bloße Begriffsschema des Weisen, weil sie mit dichterischer Phantasie geschaut war, darf sicherlich als ein relativ neues, verstärkendes Moment dieser ethischen Entwicklung angesehen werden. Auch die herrliche Stelle des ersten Korintherbriefes über die Liebe ist aus dem Grunde so wirksam, weil sie das Handeln in den Vordergrund stellt. (I. Kor. XII, 31 bis XIII, 13.) Vgl. dann die ergänzenden Vorschriften des Römerbriefes XII, 8—21 und XIII, 8—10. Und es ist gewiß bedeutsam, gerade bei dem Manne, in dessen ganzer Theologie der Glaube eine so zentrale Stellung einnimmt (s. u.), daß er in jenem Preisgesang an die Liebe ausdrücklich auch des Glaubens, des bergeversetzenden Glaubens, gedenkt, als keinen Ersatz für die Liebe gewährend. Wieviel Furchtbares hätte die künftige Kirche sich und der Menschheit erspart, wäre sie dieser Mahnung des Apostels stets eingedenk geblieben! — Daß freilich schon die antike Idealbildung diesen Forderungen der neutestamentlichen Ethik weit entgegengekommen war, daß sie insbesondere den Gedanken der missionierenden Tätigkeit, der äußersten Bedürfnislosigkeit, des Verzichts auf jeden Widerstand, der allumfassenden Menschenliebe ausgebildet hatte, zeigt Epiktets Abhandlung über den Cynismus, aus welcher Lecky, Sittengesch. Europas, I, S. 277, die wichtigsten Stellen mitteilt.

18 Vgl. über die Anfänge und die weitere Entwicklung der Askese die Arbeiten von Eckstein und Zöckler. Beachtenswertes auch bei Ziegler, II, S. 184 ff.

19 Ueber dieses Wechselverhältnis und die Bedürfnisse des menschlichen Gemüts, welche den Schöpfungen der religiösen Phantasie zu Grunde liegen, hat Feuerbach, Wesen des Christentums, Abschließendes gesagt.

20 Der Optimismus der evangelischen Auffassung in Bezug auf die sittliche Erneuerung des Menschen hängt geradezu an der unvergleichlichen Motivationskraft der Aussichten, welche die Predigt vom nahen Gottesreich dem Menschen eröffnet. Matth. VII, 24—27; Luk. VI, 47—49. In demselben Sinne auch die Gleichnisse Matth. XIII, passim.

21 S. z. B. die Stellen Matth. VI, 1—6, 16—18; Luk. XVIII, 9 ff. Gewiß stehen neben den Stellen, welche von einem transzendenten Lohne sprechen, auch einzelne, Mark. X, 29, 30, Luk. XXII, 29, 30, Matth. XIX, 29, an denen offenbar von einem Lohne in dieser Welt die Rede ist. Aber es kann nicht wohl bestritten werden, daß die Auffassung des Lohnbegriffes auch an diesen Stellen eine äußerliche ist und daß die Synoptiker da, wo sie von dem Lohne sprechen, der den Jüngern bereitet ist, überwiegend den Blick auf die künftige Welt richten. Nur in den Reden des Johanneischen Christus wird das ewige Leben fast ausschließlich als gegenwärtiges Gut hingestellt, das schon jetzt seine befreienden und beseligenden Wirkungen ausübt. Bei den Synoptikern gibt es nur eine Stelle, an welcher eine solche rein geistige Auffassung angedeutet wird: Luk. XVIII, 20—21. Diese Stelle ist vollkommen isoliert, sowohl in den Synoptikern als im Zusammenhang des paulinischen Denkens selbst, aus welchem sonst die Inspirationen des Lukasevangeliums vorzugsweise stammen; außer man will etwa Rom. XIV, 17 damit in Verbindung bringen.

22 S. für diese Auffassung besonders Hatch, Griechent. u. Christent., S. 165, und für das Litterargeschichtliche A. Harnack, Die Apostellehre und die jüdischen beiden Wege. Hatch bezeichnet die Schrift als einen Katechismus für die Unterweisung solcher, die in die christlichen Gemeinden aufgenommen werden sollten, als Ausdruck des landläufigen Ideals eines Christenlebens. Zusammenstellung ihrer wichtigsten ethischen Lehren ebendas., S. 118.

23 Dieser Einfluß zieht sich natürlich durch die ganze Entwicklung des alten Christentums hin und muß umso höher angeschlagen werden, je näher namentlich der römische Stoizismus in seiner inneren Entwicklung dem Christentum gekommen war. Man braucht dabei nicht gerade mit einigen Autoren an einen Nachklang Senecas im Neuen Testament zu denken. (S. Kap. III, Anmerkg. 52.) In greifbarster und gewissermaßen konzentrierter Form tritt dieser Einfluß zu Tage bei Ambrosius, Bischof von Mailand, einem der hervorragendsten Kirchenlehrer des 4. Jahrhunderts. Sein Buch „De officiis ministrorum" — eine Pflichtenlehre für die Diener der Kirche, die übrigens auch für die Laien gilt, schließt sich eng an Ciceros ethische Hauptschrift "De officiis" an. S. Ziegler, Gesch. d. Ethik, II, S. 234. Vgl. zu der dort angeführten Litteratur noch Ewald: Der Einfluß der stoisch-ciceronianischen Moral auf die Darstellung der Ethik bei Ambrosius; und Thamin, St. Ambroise et la morale chrétienne au quatrième siècle. Étude comparée des traités des devoirs. Auch Hatch, Griechent. u. Christent., widmet der Schrift eingehende Betrachtung.

24 Die Fülle der dogmatischen Kontroversen, welche sich seit alter

Zeit an die Schriftstellerei des Paulus knüpfen, und die ungemein zahlreiche theologische Litteratur, müssen hier unbeachtet bleiben. Zur allgemeinen Charakteristik des Menschen und seiner Denkweise vgl. man die meisterhaften Schilderungen von Renan, Les origines du christianisme, 4. Bd; von Havet, Le christianisme et ses origines, 4. Bd., und von der wissenschaftlichen deutschen Theologie die Arbeiten von Hausrath, Neutestamentliche Zeitgeschichte, 3. Bd., und O. Pfleiderer: Das Urchristentum (2. Aufl.) und Der Paulinismus (2. Aufl.). Von speziellen Arbeiten über die Paulinische Ethik kommen in Betracht: Ernesti, Die Ethik des Apostels Paulus in ihren Grundzügen dargestellt, 3. Aufl. 1880; Herm. Jacoby, Neutestamentliche Ethik (1899), 3. Buch: Die Lehre des Apostels Paulus; und A. Juncker, Die Ethik des Apostels Paulus, dessen erste Hälfte (1904) allerdings auch vorzugsweise dogmatische Erörterungen der theologischen Grundbegriffe des Paulus enthält.

25 Die wichtigsten Sätze des Paulus über den hier behandelten Gegenstand finden sich im 2. u. 4. Kapitel des Römerbriefes.

26 Diese Berührung zwischen paulinischen und stoischen Ideen hebt schon Fr. Chr. Baur (Abh. zur Gesch. der alten Philos., S. 419) hervor. Vgl. auch Waldstein: „Ueber den Einfluß des Stoizismus auf die älteste christliche Lehrbildung.“ (Studd. u. Kritt. 1880, IV.)

27 „Gentes, quae legem non habent, naturaliter ea, quae legis sunt, faciunt.“ Rom. II, 14—16; vgl. ibid. VII, 15. Man s. zu dieser Stelle die Erörterung von Gaß (Die Lehre vom Gewis en, S. 32 ff.). Auch er betont den allgemein humanistischen Charakter dieser Stelle: „Sie behauptet die Wahrheit der sittlichen Natur als vorhanden und nachweisbar selbst da, wo sie von keiner Offenbarung gestützt wird.“ Ueber die zu Grunde liegende psychologische Anschauung s. Pfleiderer, Paulinismus, S. 63. Vgl. auch Rogge: Die Anschauungen des Apostels Paulus über den sittlich-religiösen Charakter des Heidentums auf Grund der vier Hauptbriefe.

28 Dieselbe Anschauung auch bei Juncker, Ethik d. Paulus, 1. H., S. 71. Der Begriff des „Fleisches“ (σάρξ) gehört zu den schwierigsten der paulinischen Exegese. Offenbar schwankt die Bedeutung desselben zwischen einer rein psychologischen (Sinnlichkeit im Gegensatz zur Geistesnatur) und einer symbolischen (allgemeine Sündhaftigkeit des Nichtgläubigen). S. Pfleiderer, a. a. O., S. 60; Ernesti, Die Ethik des Apostels Paulus, 1. Aufl., S. 13; Zeller, Die Lehre des Paulus und Augustinus von der Sünde und Gnade in ihrem Verhältnis zur protestantischen Kirchenlehre (Theol. Jahrbb-, 13. Bd., S. 301). Zeller führt namentlich die auch hier kenntliche Analogie der paulinischen Anschauung mit Schultraditionen der antiken Philosophie aus.

29 Pfleiderer, a. a. O., S. 76 u. 84. S. besonders Rom. VIII, pass. u. VIII, 1—9. Auf diese Weise erklärt sich auch der scheinbare Widerspruch, welcher zwischen Rom. II, 14 ff. u. Rom. VII, 7—25 besteht. Dort will Paulus nachweisen, daß auch in der Heidenwelt ein gewisses Bewußtsein um sittliche Normen noch konstatierbar sei; hier soll die totale

Ohnmacht des Menschen dem Fleische gegenüber ohne die erlösende Gottesgnade aufgezeigt werden. Vgl. Juncker, Ethik d. Paulus, S. 63.

30 Ganz in diesem Sinne auch Juncker, a. a. O., S. 123: „Es ist ein totales Mißverständnis, anzunehmen, daß Paulus den Glauben als sittliche Leistung oder als verheißungsvolle Disposition zu guten Werken beurteilt habe. Er sieht in ihm vielmehr allein die Seelenfunktion, wodurch der Mensch zur göttlichen Gnadentat in Beziehung tritt und sie für sich wirksam werden läßt."

31 Freilich sind auch hier kontroverse Auffassungen nicht ausgeschlossen. Oettingen (Moralstatistik II, 168) bezeichnet es als sonderbar, daß die kritische Theologie (Schleiermacher, Schenkel, Strauß, Keim u. a., auch E. v. Hartmann) die Idee des Sühnopfers als eine später in das Christentum „hineingejüdelte" bezeichnet habe, von der Jesus selbst gewiß nichts habe wissen wollen. Man verkenne dabei, daß der Schwerpunkt seines Evangeliums in dem Zeugnisse liege, er sei nicht gekommen, sich dienen zu lassen, sondern daß er diene und sein Leben zu geben zu einer Erlösung für viele. Aber es ist eben eine Frage spezieller Exegese, wie weit und in welchem Sinne die Opferidee dem Bewußtsein Jesu selbst angehöre. Die Stelle Matth. XX, 28 läßt eine sehr allgemeine Deutung zu; und wie weit die Matth. XXVI, 28: „Dies ist mein Blut des neuen Bundes, welches vergossen wird für viele zur Vergebung der Sünden", eine alte Ueberlieferung wiedergibt, mag füglich bezweifelt werden.

32 Es ist fast unmöglich, dies durch einzelne Stellen zu belegen; man kann nur nach dem Gesamteindruck der Evangelien urteilen. Lehrreiches Material bei Jacoby, Neutestamentl. Ethik, I. Buch, Kap. 5—8; s. besonders die Bemerkungen S. 39.

33 Dies scheint mir für eine unbefangene Würdigung unbestreitbar, obwohl der neueste Darsteller des Paulinismus, A. Juncker, Die Ethik des Apostels Paulus (1904), darauf hindrängt, die bisherige einseitig intellektualistische und spezifisch-religiöse Einschätzung seiner Person und seines Evangeliums durch stärkere Betonung des ethischen Charakters seiner Frömmigkeit und seiner Predigt zu ergänzen. Und wenn es auch richtig sein sollte, daß, alle dogmatischen Ausführungen auf der einen Seite, alle ethischen auf der anderen aneinander gereiht, sich hinsichtlich des Umfanges der ersteren kaum ein Plus herausstellen dürfte — so bleibt doch die Wirkung ganz verschieden, da der ergänzende Gegensatz gegen das Ethische bei den Evangelien das Erzählende, bei Paulus das Dogmatische ist.

34 Die Stellen zusammengeordnet bei Keim, Rom und das Christentum, S. 148—150; vgl. Ziegler, Gesch. d. christl. Ethik, S. 85 ff. Mit besonderer Sorgfalt hat H. Jacoby, Neutestamentliche Ethik, die auf praktische Fragen bezüglichen Stellen der einzelnen paulinischen Briefe verzeichnet und diskutiert. —

Als Ergänzung der Litteratur über die rein theoretischen und prinzipiellen Fragen sei noch auf die Darstellungen des sittlichen Lebens im

ältesten Christentum hingewiesen, z. B. W. H. Lecky: Sittengeschichte Europas von Augustus bis auf Karl den Großen. Deutsch von Jolowicz; Weizsäcker, Das apostolische Zeitalter, 3. Aufl. 1902; Dobschütz, Die urchristlichen Gemeinden, 1902.

35 Vgl. H. Reuter, Augustin. Studien. (Zeitschr. f. Kirchengesch. IV, S. 35) und Fr. Chr. Baur, Vorlesg. über Dogmengesch. I, 2, S. 323. Ferner die interessante Parallele zwischen Pelagianismus und Augustinismus bei Böhringer, Augustinus, 2. Bd., S. 134 ff.

36 Ich stelle eine Anzahl charakteristischer Stellen zusammen, ohne im mindesten den Anspruch auf Vollständigkeit zu erheben. Die meisten derselben sind in der Folgezeit viel benutzt worden, und es dürfte darum manchem willkommen sein, ein so wichtiges Stück des Materials, dessen sich spätere Bearbeitungen des gleichen Problems bedienten, an der Hand zu haben.

Lex vero aeterna est ratio divina, aut voluntas Dei, ordinem naturalem conservari jubens, perturbari vetans. (Contra Faust. L. 22; cap. 7.)

Lex aeterna est summa ratio, qua justum est, ut omnia sint ordinatissima. (De lib. arb. I, cap. 6.)

Lex aeterna est ratio in mente Dei existens, qua res omnes per consentanea media in suos fines diriguntur. (L. c. cap. 5, vgl. De vera relig. cap. 30 u. 31.)

An anderen Stellen, so z. B. De Civ. Dei l. IX, cap. 22, oder in Lib. de Catechiz. erud. cap. 18, spricht Aug. auch von einer Mehrzahl ewiger und unveränderlicher Gesetze — ein Widerspruch im Ausdruck, der dann für spätere Scholastiker eine nicht geringe Schwierigkeit gebildet hat.

Lex incommutabilis omnia mutabilia pulcherrima gubernatione moderatur. (Quaest. l. 83, qu. 27.)

Lex aeterna Dei est, quam consulunt omnes piae mentes, ut, quod in ea invenerint, vel faciant, vel jubeant, vel vetent. (In Exod. qu. 67.)

Nihil est in lege temporali justum, quod ex lege aeterna non derivetur. (De lib. arb. I, c. 6.)

Conditor legum temporalium, si vir bonus est et sapiens, illiam ipsam consulit aeternam, de qua nulli animae judicare datum est, ut secundum ejus immutabiles regulas quid sit pro tempore jubendum vetandumve discernat. (De ver. rel. c. 31.)

Nulla anima est, quae ratiocinari possit, in cujus conscientia non loquatur Deus. Quis enim legem naturalem in cordibus hominum scribit, nisi Deus? (De serm. Dom. in monte, II.)

Lex tua scripta est in cordibus hominum. (Confess. II, cap. 4.)

37 Noch bestimmter, als in den Schriften gegen die Manichäer (Contra Faustum; De natura boni; De duabus animabus) tritt diese Anschauung Augustins hervor in den Schilderungen der Schrift „De civitate Dei", welche sich in fast zu anschaulicher Weise über die ursprünglich von Gott gesetzte völlige Harmonie zwischen Geist und Körper verbreiten. Bes. Buch XI u. XIII passim. Der schwierige Begriff der justitia prima oder

originalis mit all den zahllosen Feinheiten und Distinktionen, welche sich später an denselben hefteten, hat übrigens lediglich theologisches Interesse. Man vgl. darüber Neander, Theolog. Vorlesg. IV, S. 99 ff. und Zöckler, Die Lehre vom Urstand.

38 De spiritu et littera, cap. 28; De lib. arbit. II, 10. Vgl. die einander ergänzenden Darlegungen von Gaß, Zur Gesch. d. Ethik, Ztschr. f. K.-Gesch. I, 387, und H. Reuter, Augustin. Studien, ibid. IV, S. 14.

39 Es ist sehr bezeichnend, daß Kant, ausgehend von seiner Lehre über das Radikal-Böse, zu einer ähnlichen Anschauung gelangt und ohne dessen Ausrottung und Herbeiführung des sittlichen Grundwillens alle Tugenden doch zu glänzenden Armseligkeiten macht, „weil dadurch zwar öfter der Aufruhr gestillt, der Aufrührer aber nie besiegt und ausgerottet wird". (Rel. i. d. Gr. d. V., II. St. init.) Und ebenso sympathisiert er mit dem stoischen Satze, daß es nur eine Tugend gebe und es nicht stattfinden könne, daß der Mensch in einigen Stücken tugendhaft, in anderen lasterhaft sei (a. a. O. I, Einleitg.).

Vgl. die bitteren Worte Leckys (Sittengesch. II, S. 5) über die Folgen dieser Doktrin; ähnlich Feuerbach in seinem „Bayle", Anm. 1.

40 De spiritu et littera, cap. 26—28. Contra Jul. IV, 3.

41 De corrept. et gratia, cap. 1; de gratia, cap. 9; de gratia et lib. arb. cap. 4. Vgl. Gaß, Die Lehre vom Gewissen, S. 43.

42 In Bezug auf die Augustinische Willenstheorie, namentlich seinen zu Zwecken der Theodizee ausgebildeten Indeterminismus s. Kahl, Die Lehre vom Primat des Willens bei Augustinus, Duns Scotus und Descartes.

43 Contra duas epp. Pelag. III, 8; De corrept. et gratia, cap. 2. In demselben Sinne spricht auch Ziegler aus, daß es nur ein Spiel mit Worten sei, wenn Augustinus auch noch beim gefallenen Menschen von Freiheit spricht, da er ja im Gegenteil den Zustand der Unfreiheit und Sünde, wie er seit Adam in der Welt herrscht, nicht stark genug schildern kann. (Geschichte d. christl. Ethik, S. 215.)

44 Vgl. über die mit der Rechtfertigung Hand in Hand gehende Willenstätigkeit, und den hier anknüpfenden Begriff des Verdienstes: Ritschl, Die Lehre von der Rechtfertigung, I, S. 74.

45 Man sehe z. B. die Stellen des Isidorus über den ethischen Charakter der Absicht bei Gaß, Z. Geschichte der christlichen Ethik, a. a. O. S. 388.

46 Vgl. die geistreiche Kontrastierung des Pelagianismus und Augustinismus bei Feuerbach, Wesen des Christentums, 2. Kap.

47 H. Reuter, Geschichte der religiösen Aufklärung im Mittelalter, 1. Bd., S. 60.

Anmerkungen zum V. Kapitel

Allgemeines. Z. Geschichte der Ethik im Mittelalter s. man die an der Spitze von Kap. 4 genannten Werke. An Stelle Leckys, der leider keine unmittelbare Fortsetzung ins Mittelalter hinein gefunden hat s. m. Marheineke, Geschichte der christlichen Moral in den der Reformation vorausgehenden Jahrhunderten, und namentlich das wichtige Werk von Eicken, Geschichte und System der mittelalterlichen Weltanschauung.

1 Ich verweise bezüglich der näheren Ausführung auf die vortreffliche Darstellung der Abälardschen Theorie, welche Reuter a. a. O. gibt (bes. S. 194—198). Man vgl. auch die bei Stöckl (Gesch. d. Phil. d. Mittelalters, I, S. 233, 234 u. 271) angeführten Stellen.

Gegen die Auffassung Abälards durch Reuter als eine allzu radikalpointierte hat neuerdings S. M. Deutsch in seiner beachtenswerten und sorgfältigen Untersuchung: „Peter Abälard, ein kritischer Theologe des 12. Jahrhunderts," Verwahrung eingelegt. Indem er eine kritische Tendenz seiner Schriften, d. h. das Bestreben, die geltende Lehre wissenschaftlich zu untersuchen und mit Gründen, welche aus dem natürlichen Denken entnommen sind, zu bestreiten, durchaus anerkennt, und in ihr den nicht bloß graduellen, sondern spezifischen und prinzipiellen Unterschied zwischen Abälard und Anselm erblickt, stellt er entschieden in Abrede, daß bei Abälard eine wirklich negative, auf Untergrabung der wesentlichen Grundlagen des Christentums gerichtete Denkart vorhanden sei. (A. a. O., S. 23.) Aber diese Differenz in der Auffassung Abälards ist, wie ein Blick auf die von Deutsch angeführte und besprochene Litteratur zeigt, alt und schon unter den Zeitgenossen hervortretend. (A. a. O., S. 14.) — Die radikalste Schrift Abälards ist der „Dialogus inter philosophum Judaeum et Christianum" (Opp. Abäl. ed. Cousin, II, S. 643); aber es fehlt uns der Schluß und wahrscheinlich ein nicht unbeträchtlicher Teil der ganzen Erörterung. Man kann daher über die Denkart des Ganzen nicht mit völliger Sicherheit urteilen. Vgl. die ausführliche Analyse des Dialogs bei Deutsch, a. a. O., S. 433 ff. Daneben stehen seine eigentlichen dogmatischen Arbeiten, die Theologia Christiana und die Introductio ad theologiam und die Ethica, seu liber dictus Scito teipsum, welche aber überwiegend nur von der Sünde und von der Vergebung der Sünde handelt.

2 Vgl. Deutsch, a. a. O., S. 372 u. 382. Daß bei Abälard der Begriff der stellvertretenden Genugtuung fehlt, in dem Sinne, als werde die Vergebung der Sünden dadurch bedingt, daß die Strafe derselben von Christus statt von der Menschheit getragen wurde, erkennt auch er an. (A. a. O., S. 383.) Anderseits erblickt er gerade in seiner Christologie den Punkt, welcher Abälard gehindert habe, das Christentum ganz in die natürliche Religion aufzulösen, die unaufhebbare Scheidewand, welche für ihn zwischen dem Christentum und aller nicht-christlichen Religiosität bestehe — wobei er freilich anerkennt (S. 423), daß es zu einer Ausgestaltung der ganzen ethischen Lehre von diesem Punkte aus bei ihm nicht gekommen sei und hinzugesetzt werden darf, daß seine Ansicht über diesen Punkt mit anderen Lehren nicht zusammenstimmt, namentlich mit der in der Theologia Christiana ausführlich vorgetragenen Anschauung, daß man den Heiden nicht insgesamt die Seligkeit absprechen dürfe, daß sich viele Elemente des rechten Glaubens bei ihnen finden, daß ihre Sittenlehre vortrefflich und das eigene sittliche Leben einzelner unter ihnen überaus rühmlich gewesen sei. (S. Opp. Abaelardi, ed. Cousin, 2. Bd., S. 406—445.)

3 Man s. über die Doppelstellung Abälards Reuter, a. a. O., S. 245, welcher geradezu ein esoterisches und exoterisches Element unterscheidet. Dies tritt auch in Rémusats Darstellung hervor (Abélard, II, 478 ff.), welche sich bemüht, der Ethik A. nach beiden Richtungen hin gerecht zu werden, sowohl wo sie von der Kirchenlehre abweicht, als wo sie derselben homogen ist. S. bes. S. 508 und 512. Interessant ist in dieser Beziehung auch der Vergleich zwischen der Darstellung der Abälardschen Christologie von Reuter, a. a. O., S. 242 ff., sowie „Augustin. Studien" (Ztschr. f. K.-Gesch., IV, S. 37, A. 3) und von A. Ritschl (Die Lehre v. d. Rechtfertigung u. Versöhnung, I, S. 36 ff.). Daß Abälards dem Pelagianismus verwandte Auffassung dazu führen konnte und wirklich dazu geführt hat, Zweifel an der Notwendigkeit und Realität der Versöhnung im transzendenten Sinne anzuregen, hat Reuter wohl sicher erwiesen. Vgl. die bei Jourdain, La philos. de St. Thomas, I, S. 15 angeführten Stellen und Rémusat l. c. II, S. 512; daß sie mit der kirchl. orthodoxen doch mehr zusammenhängt, als es danach scheinen möchte, ergibt sich aus Ritschl, a. a. O., S. 75—76.

4 Reuter, a. a. O., S. 244; Rémusat, II, S. 478 u. 491. In diesem Punkte hatte namentlich Bernhard von Clairvaux, der wichtigste unter den Gegnern Abälards, eine feine Witterung, wie sie nur der Haß gibt. S. die gegen A. an Papst Innozenz III. gerichteten fünf Briefe. „Quand il parle de la Trinité, on croirait entendre Arius; il pense sur la grâce comme Pélage, sur la personne de Christ comme Nestorius et tout en s'évertuant de faire de Platon un chrétien, il prouve que lui-même est païen." (Diction. des sciences philos. Art. Bernard.) Vgl. P. Ragnisco, Abelardo e S. Bernardo (Atte del R. Istitute Veneto, Bd. 64, S. 1497).

5 Daß von einer Schule Abälards in theologischen Fragen gesprochen werden dürfe, stellt Deutsch durchaus in Abrede. Er meint, wenn eine solche sich zu bilden begonnen habe, so sei sie jedenfalls durch seine Ver-

urteilung im Keime erstickt worden — ein Schicksal, das auch seine Schriften traf. „Die Handschriften derselben sind spärlich, und das spätere Mittelalter hatte fast keine unmittelbare Kenntnis mehr von ihnen. Selbst die Spuren eines radikalen, das Wesen des Christentums regierenden Unglaubens, wie sie sich im Anfang des 13. Jahrhunderts findet, stehen mit dem Aristotelismus, insbesondere mit den Schriften des Averroes, aber nicht mit den Gedanken Abälards in nachweislicher Verbindung." Deutsch, S. 427 u. 428. Wenn indessen zwischen dem im Mittelalter hervortretenden ethisch-religiösen Skeptizismus oder Humanismus und Abälard kein nachweisbarer historisch-litterarischer Zusammenhang bestehen sollte, so wird die Tatsache, daß auch das Mittelalter zu gewissen Gedanken geführt wurde, nur umso merkwürdiger.

6 Für eine genauere Kenntnis der in der Regel viel zu gering angeschlagenen geistigen Regsamkeit des Mittelalters und der weitverbreiteten freien Ideen, welche durch den Bann des herrschenden kirchlichen Systems keineswegs völlig unterdrückt zu werden vermochten, liefert das auf eindringenden Forschungen beruhende Werk von Hermann Reuter das Wichtigste. Ich will hier nur auf einige Stellen verweisen, welche die Verbreitung einer der Abälardschen verwandten Ansicht über das Verhältnis zwischen Religion und Sittlichkeit besonders kenntlich machen. Im 2. Bd., S. 23—24, 31—33; S. 37; 66. Ueber ähnliche Ideen der arabischen Philosophie, ebendas., S. 47, 51. Daß schon im Mittelalter aus der Vergleichung der religiös-sittlichen Lebenshaltung innerhalb der verschiedenen Religionen ein religiös-universalistischer Theismus sich herausgebildet habe, erscheint auch Dilthey als eine nicht zu bezweifelnde Tatsache. Er erinnert an den Bildungskreis des Staufers Friedrich II., in welchem die drei monotheistischen Religionen zusammentrafen und die dahin zurückweisende Erzählung von den drei Ringen im Decamerone. (S. Archiv f. Gesch. d. Philos., 4. Bd.)

7 Vgl. die Bemerkungen von Gaß (Zeitschr. f. Kirchengesch. I, S. 394 u. 395).

8 Ueber Bacon und sein Verhältnis zu den Aufklärungsideen s. Reuter, II, S. 76—82.

9 Reuter, II, S. 113.

10 Ebenda, S. 86—88.

11 Vortreffliche Bemerkungen über diese Doppelstellung des rationalen und suprarationalen Elements in der Scholastik bei Gaß, Die Lehre vom Gewissen, S. 46—47.

12 Die systematische Darstellung findet sich hauptsächlich in der Summa theologica und der Summa contra gentiles, in welche mehrere kleinere Abhandlungen die Quaestiones de virtutibus, De malo u. a. verarbeitet worden sind.

Vgl. über die Motive dieser Systembildung K. Werner, Th. v. A. I, S. 815 ff. Daselbst Angaben über die Verh. der thomist. Ethik zu den Vorgängern. Ausführlicher noch Rietter: Die Moral des heil. Thomas, S. 112 ff.

Vgl. Gaß, Zur Gesch. der Ethik (Zeitschr. f. Kirchengesch. I, 395—396). Selbstverständlich gehen in der Würdigung die Ansichten je nach dem Standpunkt weit auseinander. Während z. B. Prantl in der Ethik des Thomas nur die unverständige Verquickung zweier diametral entgegengesetzter Standpunkte, nämlich der aristotelischen und der christl.-theolog. Ethik erblickt (Gesch. der Logik, 3. Bd., S. 108), gilt dieselbe bei den katholischen Schriftstellern, Jourdain, Werner, Rietter als ein Meisterwerk ersten Ranges, welchem gerade die Verbindung der reichen Erfahrung des griechischen Denkers mit der mystischen Tiefe des christlichen Geistes seine unübertroffene Bedeutung verleihe. Janet (Hist. de la phil. morale, I) scheint mir die richtige Mitte zu halten, indem er zwar die an manchen Punkten besonders zu Tage tretende prinzipielle Unvereinbarkeit beider Standpunkte scharf hervorkehrt (s. bes. S. 299, 306, 309) und die Ethik des Thomas als einen durch und durch künstlichen und eklektischen Bau den originalen ethischen Systemen des Altertums entschieden nachstellt, gleichzeitig aber doch als eine in gewissen Partien auch der Originalität keineswegs entbehrende Ergänzung derselben bezeichnet. Man vgl. auch die anerkennenden Bemerkungen von Mackintosh (On the progress of ethical philosophy, herausg. von Whewell, 4. ed. 1872. S. 40.), welcher namentlich auf die häufige Uebereinstimmung zwischen Thomas und neueren Ethikern aufmerksam macht und glaubt, daß dieselbe sich nicht bloß aus der Identität des Gegenstandes erkläre, sondern auch aus der ununterbrochenen Tradition, welche die Ideen jenes Werkes, das drei Jahrhunderte lang das Schulbuch für ganz Europa war, noch festhielt, nachdem dieses selbst verschollen und vergessen war. Ein Beleg dafür die zahlreichen Analogien aus Thomas, welche Ollé-Laprune in seiner Darstellung der Philosophie Malebranches anführt, und die trotz dessen Katholizismus beachtenswert sind, da sich diese Richtung sonst durch Opposition gegen die Scholastik und Rückkehr zu Augustinus kennzeichnet. —

Die im Jahre 1879 durch die Bulle Aeterni Patris erfolgte Proklamierung des Thomas von Aquino als des kanonischen Philosophen der römischen Kirche hat der hohen Wertschätzung dieses Scholastikers und dem Studium desselben in kirchlichen Kreisen neue Nahrung gegeben; freilich auch manche neue Versuche hervorgerufen, gegenüber der von da ausgehenden Ueberschätzung seine wirklichen Verdienste genauer zu begrenzen. Die wichtigste dieser Arbeiten ist das große, auf umfassender Quellenkenntnis beruhende Werk von J. Frohschammer, Thomas von Aquino. Vgl. außerdem noch die betreffenden Partien bei Eicken und Ziegler.

13 Summa theol., P. II. 1, art. 93—108.

14 So betont Thomas ausdrücklich, daß alle Vernunfttätigkeit des Menschen etwas Natürliches sei, und daß anderseits die unvernünftigen Geschöpfe auf ihre Weise ebenso an der ewigen Vernunft teilnehmen, wie die vernünftigen. Nur die Art ist verschieden: während jene, wie ein Pfeil, welcher nach der Scheibe abgeschossen wurde, unwillkürlich demselben entgegengeführt werden, vermögen jene sich selbst ihm entgegen

zu führen. Freilich will Thomas im ersteren Falle den Ausdruck „lex“ nur uneigentlich gebraucht wissen: „Quia rationalis creatura participat rationem aeternam intellectualiter et rationaliter, ideo participatio legis aeternae in creatura rationali proprie lex vocatur, nam lex est aliquid rationis. In creatura autem irrationali non participatur rationaliter.“ S. Rietter, a. a. O., S. 244, 245 u. 249. Es ist dies eine Anschauung, welche uns, die gewohnt sind, den Begriff „Naturgesetz“ gerade vorzugsweise von der vernunftlosen Welt zu gebrauchen, fremdartig berührt; aber doch zugleich manches zu denken gibt. Es liegt eine tiefe, nur zu oft vergessene Wahrheit in dem Satze: Nam lex est aliquid rationis.

15 Man sehe die ausführliche Reproduktion dieser Erörterungen bei Rietter, a. a. O., S. 84—86 u. 256—263, und K. Werner, II, 545 ff.

16 S. Theol. II. 1, Qu. 94 u. 95.

Schon Augustinus (Confess. l. III, cap. 4 u. 5) hat sich mit Einwürfen dieser Art, die von manichäischer Seite kamen, beschäftigt. Seine Darlegung scheint darauf hinauszugehen, daß verschiedene Zeiten und Volkscharaktere auch verschiedene Formen des sittlichen Lebens bedingen. Tatsächlich jedoch stützt Augustinus die Berechtigung aller, auch der abnormsten Erscheinungen lediglich auf den Willen Gottes, in einer Weise und einer Begründung, die ganz an Hobbes erinnert.

17 S. die Stellen bei Jourdain, a. a. O. I, S. 219—220. Auch Reuter, a. a. O., Bd. I, S. 241 hat darauf hingewiesen, daß Abälards Theorie bei konsequenter Durchführung zu einer prinzipiellen Aufhebung der supranaturalistischen Weltbetrachtung hätte führen müssen.

18 Die Abhängigkeit dieses Problems von dem Gottesbegriffe der Scholastik hat Alb. Ritschl aufgezeigt. (S. dessen „Geschichtl. Studien zur christl. Lehre von Gott“ in den Jahrbb. f. deutsche Theol. Bd. 10 (1865) und „Die christl. Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, Bd. 1, S. 49.) Man vgl. damit die boshaften, aber treffenden Bemerkungen von L. Feuerbach (Bayle, 5. Kap., S. 208 d. Ausg. v. Bolin u. Jodl).

Wie sehr übrigens diese Konsequenzen im Prinzip der Theologie lagen, zeigt Feuerbach, a. a. O., Anmerkg. 9; wie hoch hinauf in das christliche Altertum diese ganze Kontroverse reicht, sieht man aus seiner Anführung aus der Schrift des Nemesius üb. d. Nat. d. Menschen (S. W. VIII. Bd., 36. Vorlesg.). Auch Tertullianus hatte bereits gesagt: Non quia bonum est auscultare debemus, sed quia Deus praecepit; dagegen freilich Augustinus: „Non ideo malum est, quia vetatur lege, sed ideo vetatur lege, quia malum. (S. Hartenstein: Grundbegr. d. eth. Wissensch., S. 57.)

19 S. Theol. I, qu. 19; a. 3 und qu. 25; a. 3 u. 5, womit zu vgl. S. contra Gentiles, II, 25 u. 24; I, 87: Excluditur error dicentium procedere omnia a Dea secundum „simplicem“ voluntatem, ut de nullo oporteat rationem reddere, nisi quia Deus vult.

20 Hauptsächlich im 2. Abschnitt des 2. Hauptstücks der Summa theol. Ausführliche Darstellung desselben bei Rietter, S. 284—483, und Werner, S. 572—619. Den Zusammenhang der scholastischen Moral mit

dem kanonischen Recht hat am gründlichsten nachgewiesen Marheinke: Gesch. d. christl. Moral in den der Reformation vorausgehenden Jahrhunderten (1806).

21 Summa theol. II, 1, qu. 6—89. Vgl. Werner, S. 470—540; Rietter, S. 143—238.

22 S. theol. II, 1; qu. 55; art. 4. Daß diese Definition dem Augustinus und zwar der Schrift De libero arbitrio (II, 18 u. 19) entnommen sei, gibt Thomas selbst ausdrücklich an. Es ist nicht uninteressant, mit dieser Definition die des Alcuin (De virtut. et vitiis, c. 35) zu vergleichen. „Virtus est animi habitus, naturae decus, vitae ratio, morum pietas, cultus divinitatis, honor hominis, aeternae beatitudinis meritum.“ Sie enthält im wesentlichen die gleichen Elemente, schweigt aber über die Genesis der Tugend. Bestimmter äußert sich Rhabanus Maurus (De vitiis et virtutibus; lib. II, p, 6: „Virtus omnis sancta res est divina. Hanc non habet nisi Deus, et is cui dederit Deus; ad quam nullus accedit invitus, quam nullus amittit nisi propria voluntate deceptus.“ S. Gaß, Zur Gesch. d. Ethik (Ztschr. f. Kirchengesch. I, S. 389 u. 390).

23 Summa theol. II, 1, qu. 63; art. 1. Virtus est homini naturalis secundum quandam inchoationem secundum naturam speciei, in quantum in ratione hominis insunt naturaliter quaedam principia naturaliter cognita, quae sunt quaedam seminaria intellectualium virtutum et moralium . . . . Sic ergo patet, quod virtutes in nobis sunt a natura secundum aptitudinem et inchoationem, non autem secundum perfectionem, praeter virtutes theologicas, quae sunt totaliter ab extrinseco.

24 Ueber Herkunft, Schreibweise und Bedeutung dieses schwer verständlichen, aber in der Schulsprache bis ins 17. Jahrhundert gebräuchlichen Ausdrucks vgl. man die Nachweisungen, welche Gaß im Anh. zu seiner Schrift „Die Lehre vom Gewissen“ geliefert hat, mit Nitzsch (Jahrbb. f. prot. Theologie 1879, 3) u. Apelt, Die Lehre der Scholastiker von der Synteresis. Hält man die von Thomas gegebenen Definitionen der Synteresis (S. Theol. I, qu. 79, art. 12, vgl. II, 1, qu. 94, art. 1: „Synteresis dicitur lex intellectus nostri in quantum est habitus continens praecepta legis naturalis, quae sunt prima principia operum humanorum“ und: „Synteresis non quaedam specialis potentia est ratione altior velut natura, sed habitus quidam naturalis principiorum operabilium, sicut intellectus habitus est principiorum speculabilium et non potentia aliqua“) zusammen mit dem, was in der vorigen Anmerkung über die natürlichen Voraussetzungen des Sittlichen im Menschen angeführt wurde, so wird sich die im Text gegebene Deutung der Synteresis, i. e. ihre Identifizierung mit der praktischen Vernunft, als der subjektiven Erscheinung des natürlichen Sittengesetzes, wohl von selbst rechtfertigen. Es stimmt damit auch zugleich die Ansicht anderer Scholastiker im wesentlichen zusammen. Allerdings trägt die obige Definition einen polemischen Zug und richtet sich wohl gegen Albertus Magnus, welcher die Synteresis in erster Linie als Potenz betrachtet wissen wollte, welche dann erst im Habitus sich vollende. Eine

prinzipiell abweichende Auffassung vermag ich aber in der Definition des Albertus nicht zu entdecken. Er nennt die Synteresis „Rationis practicae scintilla, semper inclinans ad bonum et remurmurans malo, in nullo nec viatore nec damnato exstinguitur in toto.“ (Summa theol. P. II, tr. 16, qu. 99; vgl. S. de creat. P. II, tr. 1, qu. 69 u. 70). Fast mit denselben Worten auch Bonaventura im Breviloquium, P. II, cap. 11. Noch bestimmter hat neuerdings Siebeck, Geschichte d. Psychologie, 1. Bd., 2. Abtlg., S. 424 u. 445 ff. den Sinn des Wortes zu begrenzen versucht. Gegen L. Rabus, Archiv f. Gesch. d. Philos., 2. Bd. (1889), S. 29 u. Nitzsch, Zeitschr. f. Kirchengeschichte, 18. Bd. S. 23 ff. hält Siebeck (Arch. f. Gesch. d. Philos. 10. Bd., 1897, S. 520) seine Anschauung fest, daß das Wort keiner Korruption seinen Ursprung verdanke, sondern in der Bedeutung „des sich Erhaltens gegen bestehende Hemmungen und Schädigungen“ dem gemeinen griechischen Sprachgebrauch angehöre, und daß demgemäß die Grundbedeutung des Wortes im Begriffe der „Conservatio“ liege, nämlich im Sinne eines Restes von dem ursprünglichen moralischen Licht, welcher dem Menschen nach dem Sündenfalle noch erhalten ist. Die Synteresis sei das, was von dem ursprünglichen Lichte noch als Funke konserviert geblieben ist. Die Scholastik (seit Alexander von Hales) habe unterschieden zwischen synteresis und conscientia, nämlich zwischen dem unverlierbaren und dem verlierbaren Moment im Wesen des Gewissens. — Dyroff, Die Ethik d. alten Stoa, S. 334, führt den Begriff der Synteresis auf stoische Nachwirkungen zurück. —

Ueber den ganzen, von Thomas auf die Form eines Syllogismus gebrachten Hergang, welcher unter Mitwirkung von synteresis, ratio et conscientia zu einem sittlichen Urteil führt, s. Joh. Zmavc, Die Prinzipien der Moral bei Thomas. (Archiv f. Gesch. d. Philos., 12. Bd.)

25 Gaß, Zur Gesch. der Ethik (Ztschr. f. Kirchengesch., I, S, 384).

26 Man sehe darüber Rietter, a. a. O. S. 275, A. 1. Bei Werner findet sich keine bestimmte Formulierung dieses Punktes; er sagt nur: „In welcher Weise und bis zu welchem Grade heidnische Einsicht und Sittlichkeit auf dem Standpunkte der großen Theologen des 13. Jahrhunderts Anerkennung zu erringen vermochten, zeigt das Verhalten derselben zur alten und zeitgenössischen nichtchristlichen Philosophie; die relative Wertschätzung dieser gibt auch den Maßstab zur Formulierung ihres mutmaßlichen Urteils über die etwaige sittliche Höhe der Besseren und Einsichtsvolleren unter den Heiden und Nichtchristen ab.“

27 S. Theol. II, 1, qu. 109, art. 2 u. 4. An dieser Stelle ist es deutlich ausgesprochen, daß im Zustande der gegenwärtigen Verderbtheit des Menschen nicht einmal von einer Erfüllung seiner natürlichen Aufgabe gesprochen werden könne, geschweige denn von einer Erreichung seines übernatürlichen Zieles, wofür es freilich auch schon von dem Falle außerordentlicher göttlicher Gnadenwirkungen bedurfte.

Sehr gut bemerkt Dorner, Geschichte der protestant. Theologie (S. 38 u. 40), daß die ganze mittelalterliche Ethik an dem Dualismus einer

magischen und einer pelagianisierenden Auffassung von Gnade und Freiheit leide, und daß die Systeme von Thomas und Duns beide solche Kombinationen von Gnade und Freiheit seien, mit einem Uebergewicht der Gnade bei Thomas, der Freiheit bei Duns.

28 Darum zeigt Feuerbach, Wesen d. Christent., 20. Kap., mit Recht, das Geheimnis der Gnadenwahl sei nichts anderes als die Mystik des Zufalls. Ganz in demselben Sinne auch Fouillée (Morale contemporaine, S. 349 ff).

29 Es sind namentlich die römisch-katholischen Autoren, welche im Scotismus und Nominalismus die Anfänge der Auflösung der Scholastik erblicken (s. Jourdain, La phil. de St. Thomas, II, S. 108; Stöckl, Phil. des Mittelalters, II, S. 870).

Dieser Anschauung gegenüber hat Prantl darauf aufmerksam gemacht (Gesch. der Logik, III, S. 328), daß wenigstens auf dem Gebiete der Logik mit dem Nominalismus erst die reichste und üppigste Entwicklung beginne; und vom protestantisch-theologischen Standpunkte macht Alb. Ritschl geltend (Die Lehre v. d. Rechtfertig. u. Versöhnung, Bd. I, 49—50, 62; S. 72—73), daß der Gegensatz zwischen Thomismus und Scotismus lange nicht so scharf sei, als die gewöhnliche kirchlich-katholische Auffassung vermuten lasse; daß zwar die römisch-katholische Kirche seit der Kontrareformation den Thomismus als öffentliche Lehrform begünstigt und den Scotismus zurückgestellt habe, gleichwohl aber Duns nur die gemeinsamen Prämissen folgerichtig ausgebeutet und zugleich die undeutlichen und schillernden Sätze des Thomas durch präzise, nicht mißzuverstehende Erklärungen ersetzt habe, so daß die Stellung, welche das kathol. Christentum des Mittelalters zu dem Probleme einnimmt, viel deutlicher aus der wissenschaftlich abgerundeten Lehre des Duns als aus der des Thomas erhelle. In der Tat finden sich in den Anmerk. 19 verzeichneten Erörterungen eine Reihe von Stellen, welche Duns einfach akzeptiert hat. Danach sind Aeußerungen zu berichtigen wie die von Jourdain, T. II, S. 107: „La doctrine entière de St. Thomas est une protestation anticipée contre les dangereuses théories de son subtil adversaire.“

30 Andere charakteristische Stellen bei Kahl, Die Lehre vom Primat des Willens bei Augustinus, Duns Scotus, Descartes; S. 105 u. 106. Uebereinstimmende Darstellungen dieses Punktes bei Jourdain, La philos. de St. Thomas, II, S. 104; Dorner, Die Lehre v. d. Unveränderlichkeit Gottes (Jahrbb. f. deutsche Theologie, II, S. 459—460) und Ritschl (Studien z. christl. Lehre von Gott; Jahrbb. f. deutsche Theol., X, S. 309 u. 312). Man vgl. die nachdrücklichen Aussprüche des Thomas in S. theol. I, qu. 25, art. 5 und II, 1, qu. 94, art. 5 mit den Sätzen des Duns in Sentent. III, dist. 37 u. 44 und man wird für das oben (Anmerkg. 29) Gesagte reichliche Belege finden.

31 Einen ausführlichen Bericht über ihre Doktrin von einem dem ihrigen völlig entgegengesetzten Standpunkt aus gibt der englische Platoniker Ralph Cudworth in seinem „Treatise concerning eternal and immutable morality“, Bd. 1, chap. 1, sect. 1—5 (s. über ihn unten Kap. VII). Bezeich-

nend für Occam ein Satz, den Hartenstein anführt (Grundbegr. d. ethischen Wissensch., S. 57): Ea est boni et mali moralis natura, ut, cum a liberrima voluntate Dei sancita sit et definita, ab eadem facile possit amoveri et refigi, adeo ut mutata ea voluntate, quod sanctum et justum est, evadere possit injustum.

32 Dies ist wirklich der Fall bei den Mystikern. Claß (Ideale und Güter) hat interessante Stellen aus Eckart und der deutschen Theologie, die das beweisen. Vgl. auch Feuerbach, Wesen d. Christent., Kap. 21 (S. W. Bd. VI).

33 Unter den im Jahre 1277 von Bischof Etienne Tempier zu Paris gerügten Sätzen der Philosophen befand sich jene die Selbstgenugsamkeit des Sittlichen ausdrückende Thesis: „Ein Mensch, der mit den moralischen und intellektuellen Tugenden ausgerüstet ist, hat in sich selbst die genügende Befähigung zur Glückseligkeit." S. Ueberweg, Grndr. II, S. 210 (3. Aufl.).

34 S. über ihn Jourdain, La philos. de St. Thomas, II, 215 ff. und Rémusat, Hist. de la philos. en Anglet., I, 64 ff.

35 S. Ritschl, Die Lehre v. d. Rechtfertigung, I, 89 ff. Ziegler, a. a. O., 2. Bd., S. 370 f. u. Bezold, Humanismus und Reformation; Einleitg. IV u. V.

36 S. die wertvollen Auszüge aus Petrarcas Dialogen „De remediis utriusque fortunae" und „De contemptu mundi" bei Dilthey, Auffassung u. Analyse des Menschen im 15. u. 16. Jahrhundert (Archiv f. Gesch. d. Philos., 4. Bd. 1891), welchem auch die Angaben über die Nachwirkungen Petrarcas entnommen sind.

37 Vgl. Jakob Burckhardt, Kultur der Renaissance, 2. Bd., S. 272 ff.; 317 ff. (3. Ausg. v. L. Geiger) u. Höffding, Gesch. d. neueren Philosophie, 1. Bd.

38 Die im Texte angeführten Aeußerungen Machiavellis stehen in den Discorsi, I. Buch, 12 u. 55. Vgl. auch dazu Dilthey, a. a. O.

39 S. L. Muggenthaler, Die Unsterblichkeitslehre d. Petrus Pomponatius (Dissert. 1868), u. besonders die treffliche Schilderung dieses Denkers bei Höffding, Geschichte der neueren Philosophie, 1. Bd., S. 11.

40 Ueber Valla und seine allgemeine, dem Erasmus vielfach präludierende Stellung als Kritiker der kirchlichen Ueberlieferung s. m. Voigt, Der Humanismus, 4. Buch; über seine Erneuerung des Epikureismus, F. A. Lange, Geschichte des Materialismus, 1. Bd. Ueber Gassendi vgl. Damiron. Hist. de la philos. au 17me siècle, T. I, 394. Valla selbst hat sich in einer Schrift „Contra calumniatores apologia" verteidigt.

41 Dies behauptet Dilthey (a. a. O.) schon von Gemisthos Plethon, dem Lehrer des Marsilius Ficinus, welcher die platonische Akademie in Florenz stiftete. Er sei auf Begründung des universellen Theismus als einer neuen, vom Christentum unterschiedenen Religion ausgegangen. Den Stoff gab ihm Plato, die Namen für Gott und die göttlichen Kräfte entlehnte er der altgriechischen Mythologie mit Verschmähung der christlichen Bezeichnungen. Dieser universelle Theismus aber war nichts anderes als die Ueberzeugung, welche schon Abälard vertreten hatte, daß die

Gottheit in den verschiedenen Religionen und Philosophien gleicherweise wirksam gewesen sei und noch in der Gegenwart wirke; daß sie in dem moralischreligiösen Bewußtsein eines jeden edleren Menschen sich ausspreche.

42 Die Bedeutung und den wahren Sinn der reformatorischen Tendenzen des Erasmus hat Dilthey in dem mehrfach genannten Aufsatze mit besonderer Klarheit ans Licht gestellt (Archiv f. Gesch. d. Philos., 5. Bd. (1892), S. 341 ff. Vgl. über ihn als Gelehrten die Arbeiten von Stichart u. Drummond.

43 Vgl. Ziegler, Gesch. d. Ethik, 2. Bd. Selbst Dilthey, der in seiner tiefgründigen Abhandlung „Auffassung und Analyse des Menschen im 15. u. 16. Jahrh." (Archiv f. Gesch. d. Philos., 5. Bd.) die befreienden Wirkungen Luthers außerordentlich hoch einschätzt und ihn geradezu den Begründer des modernen Idealismus nennt, muß solche Einschränkungen machen (a. a. O., S. 361). Auch er erkennt an, daß die veränderte Stellung Luthers zum Begriffe der Rechtfertigung, wie er im Augustinismus festgelegt worden war, die Materie des altchristlichen Dogmas nicht berührt, sondern dieses überall zu ihrer notwendigen Voraussetzung hat. Die schroffe und durchaus altertümliche antihumanistische Denkweise Luthers kommt noch bei Melanchthon deutlich zum Vorschein, welcher (Loc. Theol. cap. X) das unbedingte Verdammungsurteil des Augustinus über die Tugenden der Heiden vertritt.

44 Zwinglis Sonderstellung wird auch bei Dilthey anerkannt und warm gewürdigt. Nur bei Zwingli finden sich deutliche Spuren jenes universalistischen Theismus, auf welchen der Humanismus hinausgedrängt hatte. Er erkennt eine allgemeine Offenbarung Gottes an, die nicht durch die Grenzen der Christenheit eingeschränkt ist. „Haben heidnische Autoren wahr geredet, so hat Gott es ihnen eingegeben, sonst wäre es nicht wahr." Moses und Paulus, Plato und Seneca stehen als Zeugen nebeneinander. S. Dilthey, a. a. O., S. 371.

Anmerkungen zum VI. Kapitel

Allgemeines. Zur Geschichte der Ethik in der neueren Philosophie sind eine Reihe älterer Darstellungen der in- und ausländischen Litteratur zu vergleichen, welche in mancher Hinsicht zur Ergänzung und Vervollständigung der gegenwärtigen Arbeit dienen können. So besonders Vorländer, Geschichte der philos. Moral etc. und der 1. Bd. von I. H. Fichtes Ethik, wegen der durchgängigen Berücksichtigung der Rechts- und Staatsphilosophie, welche auch bei Paul Janet, Histoire de la philos. morale et politique, 2. Bd., sowie bei Laviosa, Filosofia scientifica del diritto in Inghilterra sorgfältig behandelt wird. Vgl. neuerdings Fr. P. Fulci, La filosofia scientifica del diritto nel suo sviluppo storico (1906). Leider geht dies sehr gehaltreiche, viele Parallelen aus modernen Autoren bietende Werk nur bis Hobbes u. Spinoza. Sehr weite Gesichtspunkte und anregende systematische Gedanken bei James Mackintosh, Dissertation on the Progress of Ethics, und eine meisterhafte Darstellung der neueren englischen Ethik bei H. Sidgwick, History of Ethics. Für die neben der Entwicklung der philosophischen Ethik einhergehenden Gestaltungen der christlichen Ethik sei ein für allemal auf Ziegler und Gaß verwiesen.

1 Eine sehr gute Charakteristik der ethischen Differenzen zwischen Katholiken, Lutheranern, Calvinisten bei Oettingen, Moralstatistik, 2. Bd., S. 189 ff.

2 Wie entscheidend die Annahme oder Verwerfung die Lehre von der ausschließenden Seligkeit der Christen für das ganze theologische System ist, zeigt sehr gut Lecky, History of the rise and influence of rationalism; chap. IV.

3 Ueber Giordano Bruno s. man die treffliche Arbeit von Brunnhofer, G. B. Weltanschauung u. Verhängnis, welche besonders auch den ethischen Zügen in Brunos Denkweise und seinem Verhältnis zur Religion besondere Aufmerksamkeit widmet. Vgl. Gustav Louis, G. B., seine Weltanschauung u. Lebensauffassung. Auch die ältere Arbeit von Bartholmèss enthält, namentlich im 2. Bd., vieles Wertvolle.

4 Die Bedeutung Montaignes ist seit langem anerkannt. S. d. Nachweisungen bei Buckle, History of Civilis. cap. VIII. Eine vortreffliche Würdigung seiner Wirkungen auch bei Lecky, Rise and influence of rationalism, 1. cap.

5 Bodins „Colloquium Heptaplomeres de rerum sublimium arcanis abditis“ galt jahrhundertelang als eines der berüchtigtsten und gefährlichsten Bücher, konnte nur heimlich durch Abschriften verbreitet werden und drohte gänzlich zu verschwinden, bis es 1841 durch Guhrauer teilweise, und später 1857 von L. Noack in vollständigem lateinischen Texte herausgegeben wurde. Man sehe über die Schicksale der Schrift bei Guhrauer, a. a. O. S. LXIX der Vorrede; eine ausführliche Analyse derselben bei Baudrillart, Bodin et son temps, p. 190 f.

6 Ueber Montaignes Beziehungen z. klass. Altertum vgl. die feine Charakteristik Diltheys (Auffassung u. Analyse des Menschen im 15. u. 16. Jahrh.) im Archiv f. Gesch. d. Philos., 4. Bd (1891), S. 647 ff. Es muß allerdings daran erinnert werden, daß die großen Sammelwerke des späteren Humanismus, aus denen der Gedankenkreis des Stoizismus in geschlossener Gestalt hervortrat, erst nach der Niederschrift von Montaignes Essays erschienen sind; so Justus Lipsius, Manuductio ad Stoicam Philosophiam, 1604; Scioppius, Elementae Stoices Philosoph. Moralis, 1606, u. a. Aber einige vorausgehende Arbeiten von Lipsius (De Constantia, 1582; Politica, 1583, konnte Montaigne allerdings schon gekannt haben; da wenigstens das 3. Buch der Essays im Jahre 1588 erschienen ist. Uebrigens würde vermutlich die genaue Bekanntschaft Montaignes mit den etwa 60 Abhandlungen, die unter dem Namen der „Moralia“ Plutarchs bekannt sind, ausreichen, um jene stoischen Anklänge zu erklären.

7 In der Anerkennung dieser lange nachwirkenden Anziehungskraft Montaignes, welche durch immer neue Ausgaben und Uebersetzungen seiner Essays ersichtlich wird, stimmt Stewart (Progress of Philos., Works, I, S. 100 ff.) mit dem Dictionnaire des sciences philosophiques überein.

8 Zu Charron s. besonders die treffliche, seinen Zusammenhang mit der Stoa in deutliches Licht rückende Charakteristik Diltheys i. d. Aufs. Die Autonomie d. Denkens im 17. Jahrhundert (Archiv f. Gesch. d. Philos., 7. Bd. [1894], S. 50 ff.). Dilthey nennt den „Prudhomme“ Charrons den stoischen Weisen in Färbung und Gewand eines Franzosen des 17. Jahrhunderts und zitiert Parallelen aus Seneca und Cicero. In der Tat heißt es bei Charron geradezu: Die Doktrin aller Weisen sagt aus: wohl leben heißt secundum naturam leben; das höchste Gut ist, mit sich übereinstimmen. (L. II, chap. 3, Nr. 7.)

9 Charrons Persönlichkeit ist schwer verständlich. Es ist kein Zweifel, daß der Autor des Buches von der Weisheit in religiösen Dingen völlig radikal dachte. Aber es ist merkwürdig, daß er auf diesen Punkt gelangte, da er aus innerem Drange die Rechtswissenschaft, der er ursprünglich gehuldigt hatte, mit der Theologie vertauschte, ein gefeierter Prediger wurde, und, um seinen Studien ungestört nachgehen zu können, sogar in einen Orden eintreten wollte. Nach der Nouvelle Biographie erschien die erste Ausgabe der „Sagesse“ schon 1595. Aber noch 1594 veröffentlichte er sein „Buch von den drei Wahrheiten“, worin er gegen die Atheisten beweist, daß es eine Religion gibt; gegen Heiden und Juden, daß die christliche

die allein wahre ist, und gegen die Ketzer, daß es kein Heil geben kann außer der katholischen Kirche.

10 S. Tulloch: Rational Theology and Christian Philosophy in England during the 17. century (I, S. 71; II, S. 2—7) — ein Werk, das über die Geschichte des englischen Geistes die wichtigsten Aufschlüsse gibt.

11 S. darüber hauptsächlich das 7. und 9. Buch der Schrift De augmentis scientiarum und einzelne Abschnitte der Sermones fideles. Vgl. Kuno Fischer, Fr. Bacon u. s. Nachfolger, Kap. 15. Ueber Bacons Zusammenhang mit der älteren Philosophie, namentlich mit der stoischen, hat Dilthey außerordentlich lehrreiche Aufschlüsse gegeben. (S. den Aufsatz: Die Autonomie des Denkens etc. im 17. Jahrh. Archiv f. Geschichte der Philosophie, 7. Bd., 1894, S. 48—49.)

12 De aug. lib. VII, cap. 1, S. 137 und cap. 3, S. 160 ff. (Ausg. von Meyer, Nürnb.)

13 Sermones fideles: De atheismo und De superstitione. (Leyden 1641.)

14 De aug. l. IX, S. 289.

15 E. Pfleiderer, Hume etc. S. 256, legt Gewicht auf diese Theorie Bacons und stellt ihn um ihretwillen in einen gewissen Gegensatz zu der späteren Entwicklung der englischen Ethik. Die Lex naturalis erscheint bei Bacon als sozialer, auf das Wohl der Gesamtheit gerichteter Trieb des Einzelmenschen, welcher sich mit dem Trieb der Selbsterhaltung auszugleichen hat. (Nach Dilthey, Autonomie d. Denkens im 17. Jahrh., Archiv, 7. Bd., S. 49. Zitiert De augment. VII, p. 434, 1 ff., 435, 15. Auch von dieser neuen Grundlage glaubt D. erweisen zu können, daß sie ihre Wurzeln in der Stoa habe. (S. d. Stellen ibid., S. 49.)

16 De aug. l. VII, c. 1, S. 139.

17 Wie entschieden Bacon die Realität der sozialen Neigung in Anspruch nimmt, wie sehr er sie zum Zustandekommen einer sittlichen Handlung fordert und wie wenig er geneigt ist, zu jener später versuchten Ableitung auch der (scheinbar) auf das Wohl des Ganzen gerichteten Handlungen aus dem individuellen Interesse, dem bonum suitatis, zeigt sehr klar die Stelle De aug. l. VII, cap. 2, p. 147; womit zu vergleichen die, soviel ich sehe, wenig gekannte Stelle, welche Tagart (Locke's writings, S. 335), aus der Schrift „Valerius Terminus, of the Interpret. of Nature" ausgehoben hat.

18 Spinoza, Ethica, P. IV, prop. 7 u. 14. — Hume, Treatise up. hum. nature, B. II, P. III, Sect. 3. — Bacon, De augm. l. VII, c. 3, p. 165 ff. Er weist dort namentlich auf die Affekte der Hoffnung und Furcht als die zwei wichtigsten Faktoren zur Beherrschung des menschlichen Trieblebens hin — ein Fingerzeig, der wiederum von Hobbes wie Locke ausgiebig benutzt worden ist.

19 Charakteristisch für diese englische Auffassung sind die Urteile Tagarts, Locke's writings and philos., S. 332 u. 334—335. Anders scheint Rémusat, Philos. en Anglet. I, S. 157; II, 225, zu urteilen geneigt, welcher die ganze Rede von bacon. Schule und bacon. Einfluß eine „fable convenue"

nennt. Aehnlich auch Paulsen (Vierteljahrsschr. f. wiss. Philos. I, S. 588). Sehr warm wird dagegen Bacon von den neueren Italienern, Laviosa und Fulci, als Prophet der Neuzeit und als Vorläufer des Positivismus gefeiert.

20 S. Tulloch, Christian Philos. II, 15 ff.

21 Vgl. Laurent, Hist. de l'humanité, T. IX; Hallam, Litt. of Europe, T. III, part IV, ch. 2; Dav. Strauß, Christl. Glaubensl. 1, § 19; und die Dogmengeschichten.

In Bezug auf Coornhert bestätigt auch Van der Haeghen, Geulincx, S. 24, Anmerkg. 2, daß es eine sehr bedeutende Ethik von ihm gegeben habe, deren erste Ausgabe 1586, deren letzte 1630 erschienen sei. Er vermutet, daß Geulincx zu Leyden mit derselben bekannt geworden sei. Dieselbe ist mir leider nicht zugänglich geworden. — Auch der Socinianismus gehört hierher. Vgl. Fock, Der Socinianismus nach seiner Stellung in d. Gesamtentwickl. d. christl. Geistes.

22 S. sein posthumes Hauptwerk, die Institutiones theologicae; bes. lib. IV, sect. V.

23 S. dessen Traité des réligions, 1631, und den Artikel Amyraut in Bayles Dictionnaire.

24 Laurent, IX, S. 438.

25 Jurieu: La réligion du latitudinaire; Préface.

26 Man könnte eine Bestätigung dieses Satzes darin finden, daß die neueren Bearbeiter des Grotius hinsichtlich des ihm in dieser Frage zuzumessenden Verdienstes keineswegs einig sind; die einen, wie Kaltenborn, Vorläufer d. Hugo Grotius, S. 52; Hartenstein, Die Rechtsphilos. des Hugo Grotius, Abh. d. sächs. Gesellsch. d. Wissensch.; phil.-histor. Kl., 1. Bd., S. 502 u. 505; K. Werner, Suarez, II, S. 255; Ahrens in Bluntschlis Staatswörterbuch, machen die Trennung der Moral vom Rechte als ein wissenschaftliches Verdienst des Grotius geltend, während z. B. Kirchmann in seiner Uebersetzung (Anmerkg. 7 zur Einleitung) das Gegenteil geltend macht. Jedenfalls scheint in der wissenschaftlichen Praxis das Gegenteil dieser Scheidung eingetreten zu sein. Stewart (Works I, 176) macht bereits darauf aufmerksam, daß durch Grotius und seine Nachfolger das Gebiet des Naturrechts über die ganze Ethik ausgedehnt worden sei. „Nor was it only the province of Jurisprudence, which was so enlarged. A corresponding extension was also given, by the help of arbitrary definitions, to its technical phraseology, till at length the whole doctrine of practical ethics became to be moulded into an artificial form, copied from the Roman code. Although justice is the only branch of virtue in which every moral obligation implies a corresponding right, the writers on natural law have contrived, by fiction of imperfect rights and external rights to treat indirectly of all our various duties, by pointing out the rights, of which they are the correspondents. This idea of natural jurisprudence, which identifies its object with that of Moral Philosophy, seems to coincide hearly with that of Pufendorff; and some vague notion of the same sort nas manifestly given birth to many of the digressions of Grotius.

Und noch instruktiver vielleicht folgende Stelle: „The habit of considering morality under the similitude of a law (a law engraved in the human heart) led not unnaturally to an application of the technical language and arrangements of the Roman jurisprudence to ethical subjects; and this innovation was at once facilitated and encouraged by certain pecularities in the nature of the most important of all virtues: that of justice; peculiarities which, although first explained by Hume and Smith, were too prominent to escape altogether the notice of preceeding moralists. (Stewart, Works I, 175.)

27 Details über dieselbe und aus derselben findet man bei Hinrichs Gesch. d. Rechts- und Staatsprinzipien; Kaltenborn, Die Vorläufer des Hugo Grotius; E. Zeller, Gesch. d. deutschen Philosophie; dann bei Karl, Werner, Geschichte des Thomismus; Franz Suarez und die Scholastik der letzten Jahrhunderte. Die Ueberlegenheit der katholischen Autoren ist in die Augen springend; sie haben eine gewaltige Schultradition hinter sich, gegen welche man protestantischerseits eine entschiedene Abneigung empfindet, ohne sie doch entbehren oder gar ersetzen zu können. Und so wenig das Problem auch durch die Fortsetzung der scholastischen Methode wahrhaft gefördert werden konnte, so hatte die spätere Scholastik wenigstens den Vorteil, dasselbe in seiner bisherigen Form nahezu allseitig beleuchten zu können. Gegenüber der überreich durchgebildeten, alle Kontroversen ins Auge fassenden Psychologie und Metaphysik des Rechts und der Moral, wie sie z. B. das hervorragendste Werk dieser späteren Scholastik, des Suarez „Tractatus de legibus" (1609) aufzuweisen hat, die Summa des hl. Thomas in vielen Punkten ergänzend und weiterbildend, machen nicht nur die gelegentlichen naiven Aeußerungen Luthers über diese Dinge (vgl. Kaltenborn, S. 208), sondern auch Versuche, wie sie Melanchthon in seinem „Epitome philosophiae moralis" und eine Anzahl anderer protestantischer Rechtslehrer vor Hugo Grotius gemacht haben, einen etwas dürftigen Eindruck, da sie ein prinzipiell Neues doch nicht vorzubringen haben.

Die hohe wissenschaftliche Bedeutung seiner scholastischen Vorgänger hat übrigens Grotius selbst anerkannt (De jure belli etc. Proleg. § 52); wie denn auch über den Einfluß, welchen er von dieser Seite erfahren, bei den Zeitgenossen kein Zweifel bestanden zu haben scheint; insbesondere die spanischen Autoren müssen ihm geläufig gewesen sein. (Vgl. Kirchmanns Uebersetzung der Einleitung, Anmerkg. 25, und K. Werner, Suarez, Bd. 2, S. 259—260.)

28 De jure belli etc. Lib. I, cap. 1, § 10.

29 l. c. § 5; vgl. Proleg. § 11 u. 12.

30 l. c. L. I. 1, § 10, 2.

31 Proleg. § 6—9.

32 Proleg. § 18—20. Hartenst. S. 503.

Anmerkungen zum VII. Kapitel

1 Wie sehr bei Hobbes der Einfluß der Zeitverhältnisse und seiner politischen Bestrebungen maßgebend für seine theoretischen Anschauungen war, darüber sind alle Darstellungen einig. S. Tönnies: Bemerkungen zur Philosophie des Hobbes (Vierteljahrsschr. f. wiss. Philos., Bd. 3 u. 4; und neuestens besonders G. Jaeger: Der Ursprung der modernen Staatswissenschaft und die Anfänge des modernen Staates. Ein Beitrag zum Verständnis von Hobbes Staatstheorie. (Archiv f. Geschichte der Philosophie, 14. Bd. (1901), S. 537 ff.; dann bes. 558 ff.) Besonders ausführlich über die Rechtstheorie des Hobbes Laviosa a. a. O. Cap. I. u. II, Fulci, a. a. O. Cap. VII. Vgl. für Hobbes Ethik außer den am Anfang von Kap. VI genannten allgemeinen Darstellungen besonders die beiden trefflichen Monographien von Tönnies (Klassiker d. Philos., 2. Bd.) und Leslie Stephen in: English Men of Letters, herausgegeben von Morley. Ich benütze die Gesamtausgabe der Werke von Molesworth (London 1839) und zwar für den Leviathan den 3. Band der englischen Schriften; für die Schrift„ De Cive“ den 2. Band der lateinischen, worauf sich die angeführten Seitenzahlen beziehen.

2 Leviathan, P. I, cap. XIII; De Cive, cap. I.

3 De Cive, cap. 1, § 2; womit zu vergleichen cap. 5, § 5. Die Ansicht, welche Hobbes an den bezeichneten Stellen vorträgt, unhaltbar wie sie an sich genommen ist, enthält doch eine große Wahrheit, deren Eindruck durch Hobbes' Paradoxien nur verstärkt wird. Ohne Frage haben wir es hier mit einer jener Einseitigkeiten zu tun, welche in der Geschichte der Philosophie eine so bedeutende Rolle spielen, und für die Analyse verwickelter Erscheinungen wichtige Dienste leisten. Es ist sehr leicht, gegen Hobbes zu zeigen, daß der Mensch selbst in seinem wildesten Zustande den Einfluß häuslicher und sozialer Beziehungen empfindet und das Glück derselben schätzt; daß er mit dem geselligen Zustande, in welchen ihn die Not des Lebens treibt, bald durch die stärksten Bande der Gewohnheit, und die unmittelbare und konstante Wahrnehmung der Vorteile dieses Zustandes verwächst; daß die sozialen Empfindungen, ursprünglich auf einen sehr engen Kreis beschränkt, rasch an Stärke, Umfang und Reinheit gewinnen und sich bis zur Fähigkeit der Selbstaufopferung

für Volk und Menschheit steigern — allein dies alles darf nicht hindern, anzuerkennen, daß hiemit wohl Ergänzungen zu Hobbes' Theorie gegeben sind, aber keineswegs völlige Beseitigung derselben. Die Paradoxie dieser Doktrin liegt einfach darin, daß sie den Menschen lediglich als rationales Wesen im Auge hat und nach dieser Beschaffenheit desselben ein Ideal des geselligen Zustandes bildet. Da nun die Wirklichkeit diesem Ideal durchaus widerspricht und die Erfahrung lehrt, welche Mühe es kostet, um die menschliche Gesellschaft in leidlichem Zustande zu erhalten und die einzelnen zur Vervollkommnung desselben heranzuziehen, so liegt der Satz nahe „Ad societatem homo ergo aptus non natura, sed disciplina factus est". Er ist unbestreitbar richtig, wenn man an die ideale Gesellschaft denkt; dagegen sich selbst widersprechend, sobald man die Anfänge im Auge behält.

4 Lev., P. I, cap. XIII, p. 114; vgl. De Cive, cap. I, p. 161, Anmerkg.

5 S. namentlich De Cive, cap. 1, § 2, Anmerkg.; l. c. § 10, Anmerkg.; l. c. cap. VIII u. IX; ferner Leviathan, P. I, cap. XIII, p. 114 u. 115. Andere Stellen bei Jaeger, a. a. O., S. 551 u. 552.

6 De Cive, cap. I, § 3; Lev., P. I, cap. XIII.

7 Rémusat, Phil. en Anglet., I, S. 363. Man sehe die unten folgenden Erörterungen des Begriffes der „lex naturalis".

8 Lev., l. c. p. 113; De Cive, l. c. § 11—13.

9 De Cive, cap. II, § 1; Lev., P. I, cap. XIV, p. 116. Ich setze diese wichtige Definition ihrem Wortlaute nach hierher: „Est igitur lex naturalis dictamen rectae rationis circa ea, quae agenda vel omittenda sunt ad vitae membrorumque conservationem, quantum fieri potest, diuturnam."

Schon hier bei Hobbes die Argumentation, welche später Hume bei seiner Erklärung des Ursprungs der Gerechtigkeit angewendet hat. Sie wird recht eigentlich erst durch die Not zur Tugend: ließe sich ein Zustand denken, der allen alles zu bieten vermöchte, so würde die Gerechtigkeit nutzlos, und verlöre alle ethische Bedeutung; und ebenso umgekehrt: könnte jeder einzelne immer Sieger sein, wäre jeder stark genug, um alle seine Begierden zu befriedigen, so würde sich wiederum das Vernunftgesetz mit dem natürlichen Rechte decken.

10 De Cive, cap. II, § 1, p. 169.

11 l. c. cap. I, § 15; cap. II, § 2.

12 Lev., cap, XIV, p. 118.

Diese Einschränkung der Freiheit empfängt bei H. eine doppelte Form: positiv: whatsoever you require that others should do to you, that you do to then. Und: quod tibi fieri non vis alteri ne feceris.

13 Lev., cap. XV, init.; De Cive, cap. III.

14 An beiden angeführten Stellen zum Schlusse; bemerkenswert namentlich die Polemik gegen die Aristotelische „mediocritas" als Kriterium des Sittlichen. Sätze wie die folgenden können geradezu als das „watchword" der ganzen nachfolgenden Utilitätsmoral bezeichnet werden: Moral philosophy is nothing else but the science of what is good and evil

in the conservation and society of mankind. Good an evil are names, that signify our appetites and aversions, which in different tempers, customs and doctrines of men are different; and divers men differ not only in their judgment on the senses of what is pleasant an unpleasant . . . but also of what is conformable or disagreeable to reason in the actions of common life. (Lev., cap. XV, am Schlusse.) Vgl. die Definition: Virtue is the habit of doing according to these laws of Nature, that tend to our preservation, vice the habit of doing the contrary. (De corp. polit. P. I, cap. IV, § 14.)

15 De Cive, cap. III, § 29.

16 De Cive, l. c. § 27; Lev., cap. XV, p. 145.

17 De Cive, cap. III, § 33; Lev., c. XV, am Schlusse. Diese Bemerkung Hobbes' ist das Fundament für die spätere theologisch gefärbte Utilitätsmoral und die derselben zum Ausgangspunkt dienende Idee der Verpflichtung. Der Begriff des Gesetzes setzt einen Gesetzgeber voraus: „lex proprie atque accurate loquendo est oratio ejus, qui aliquid fieri aut non fieri aliis jure imperat."

18 De Cive, cap. III, § 26; cap. V, §§ 6 u. 7.

19 De Cive, cap. VI, § 9; cap. XII, § 1. Vgl. Leviath., cap. VI: Ad summam potestotem attinet opinionum et doctrirarum omnium judicatio. Regulae, quibus definiuntur bonum et malum, licitum et illicitum, a habente potestatem summam praescribendae sunt. Hobbes legt hier dem Souverän eine Befugnis bei, welche Grotius (De jure belli et pacis I. 1, § 6) Gott zuschreibt, und welche auch diesem dazu hatte dienen müssen, um die Souveränität des höchsten Gebieters mit der an und für sich gültigen Norm des Rechts zu vereinigen. „Wenn also Gott befiehlt, daß man jemanden töten solle, oder ihm seine Sachen wegnehmen, so wird deshalb der Mord und der Diebstahl nicht erlaubt, da diese Worte ein Fehlerhaftes enthalten, sondern es ist nur die einzelne Tat kein Mord oder Diebstahl, weil sie auf Geheiß des höchsten Herrn über Leben und Eigentum geschieht." (Kirchm.)

20 De Cive, cap. XIV, § 10. Hobbes drückt sich an dieser Stelle genau so aus, wie Grotius an der eben zitierten: „Nam etsi naturae lex prohibet furtum, adulterium etc.: si tamen lex civilis jubeat invadere aliquid, non est illud furtum, adulterium etc."

21 Hobbes beschränkt in diesen Erörterungen den Inhalt der lex naturalis ausschließlich auf das Gebot, Frieden zu halten und die Verträge zu beobachten. Dies sei die Regel des Naturzustandes, und enthalte implicite auch die Vorschriften des positiven Rechts: „Nam lex naturalis jubet observare pacta, ideoque etiam obedientiam praestare, quando obedientiam pacti fuerint." De Cive, cap. XIV, § 9.) Natürlich bleibt die Frage bestehen, ob denn mit der Einrichtung einer geordneten Rechtsgesellschaft diese Basis ganz wegfalle und völlig durch den Willen des Souveräns ersetzt werde. Auch er muß sich doch durch die Rücksichten auf dasjenige bestimmen lassen, was die Erhaltung des Friedens zu fördern im stande ist, und so bleibt trotz Hobbes' Nominalismus eine

sachliche Grundlage bestehen, was die gegen ihn gerichtete Polemik nicht versäumt hat, hervorzuheben. Daher macht denn auch E. Pfleiderer (David Hume etc., S. 246) mit Recht darauf aufmerksam, „daß der Hobbessche Absolutismus, tiefer angesehen, ein gut Teil ethischen Apriorismus in nominalistischer Schale enthalte." Vgl. die Bemerkung a. a. O. S. 243.

22 Dies wird von Hobbes im Leviathan, P. I, cap. 11 u. 12, eingehend untersucht.

23 „This fear of things invisible is the natural seed of that, which every one in himself calleth religion; and in them, that worship or fear that power otherwise than they do, superstition." (Leaviath., P. I, cap. 11, p. 93.) Vgl. l. c. cap. 6, p. 45: „Fear of invisible power feigned by the mind, or imagined from tales publicly allowed, religion; not allowed, superstition. And when the power imagined is truly such as we imagine, true religion.

24 Leviath., P. III, cap. 33, p. 378.

25 De Cive, cap. III, § 33.

26 De Cive, cap. IV: Quod lex naturalis est lex divina.

27 Leviath. l. c. p. 378—379.

28 Man sehe die ausführlichen, und mit umfassendem biblischem Apparat ausgestatteten Erörterungen im 3. Teile des Leviathan, und „De Cive": Sub titulo religionis. Die starken theologischen Neigungen der Zeit und ihr Einfluß auf Hobbes, der für einen Freigeist und Atheisten galt, verraten sich hier auf das deutlichste. Man fühlt in diesen scheinbar so trockenen und pedantisch gelehrten Abschnitten durchaus den warmen Pulsschlag des zeitgeschichtlichen Lebens, die unermeßliche Wichtigkeit, welche diese Dinge selbst für die Freiesten und Emanzipationslustigsten besaßen. Fünfzig Jahre später hätte kein philosophischer Schriftsteller mehr in dieser Weise den Theologen ins Handwerk gepfuscht.

29 Leviath., P. III, cap. 38, S. 437 u. 451.

30 In diesem Sinne gilt, was Rémusat (I, S. 347) bemerkt: „Le divin est absent de toute sa philosophie: et tout ce qu'il y a d'essentiel dans sa doctrine subsisterait, quand Dieu n'existerait pas, quand la réligion serait toute entière d'institution humaine."

31 Dies gibt auch Tagart (Lockes philos., p. 349 u. 353) zu, welcher als Anhänger Lockes auch Hobbes im ganzen sehr günstig beurteilt. Man sehe eben dort auch die für spätere Erscheinungen, wie z. B. Helvetius, beachtenswerten Bemerkungen über das Berechtigte einer Untersuchung, die den menschlichen Egoismus zum Ausgangspunkte nimmt.

32 Die wichtigsten Werke, welche damals gegen Hobbes erschienen, zugleich mit interessanten Bemerkungen über den Eindruck, welchen seine Theorie hervorbrachte, findet man angegeben bei Whewell, S. 22 bis 25 und Rémusat I, S. 362, wie überhaupt Chap. VI u. VII. Ausführlicheres bei Hallam, Litt. of Europe, T. III, S. 157—182, 211—221; T. IV, S. 87—108, Anmerkg. Wie sehr die Opposition gegen Hobbes zum guten Ton gehörte, sieht man aus einer Aeusserung Warburtons bei Rémusat,

l. c. S. 362: „Le philosophe de Malmesbury était la terreur du dernier siècle, et tout jeune clerc voulait essayer ses armes sur son casque d'acier." Schon Adam Smith hat übrigens in seiner „Theory of moral sentiments" (Part VII, Sect. III, Chap. 2) treffliche Bemerkungen über die Polemik gegen Hobbes und die Wirkungen, welche sie auf die Weiterbildung der ethischen Forschung ausgeübt.

33 Unter den Politikern besonders Lord Clarendon: „A brief View and Survey of the dangerous and pernicious Errors to Church and State in Mr. Hobbes' book, intitled: The Leviathan; bei Whewell, S. 23; ausführlicher bei Rémusat, Phil. en Anglet. I, S. 334 u. 361. Es ist charakteristisch, daß ihm von dieser Seite gerade der Punkt bestritten wurde, welchen er selbst als den praktischen Endzweck seiner Theorie bezeichnete; die Sicherung der Ordnung im Staate. Ueber sein wechselndes Verhältnis zum Hofe der Stuarts und zu Cromwell s. d. Angaben bei Rémusat, Phil. en Anglet. I, S. 333—338.

34 Siehe das außerordentlich günstige Urteil, welches Gassendi über Hobbes fällt in einem Briefe bei Damiron (Hist. de la phil. au 17. siècle, T. I, S. 377): „Je ne sache aucun de ceux, qui se mèlent de philosopher librement, qui soit plus depouillé que lui de tous prejugés, ni qui ait consideré tout ce qu'il a écrit avec une plus profonde recherche et avec une plus judicieuse méditation." Weniger günstig allerdings Descartes bei Rémusat, l. c. I, S. 331.

35 Vgl. Damiron, l. c. p. 486, und Whewell, p. 25. Gassendis Disquisitio metaphysica erschien 1642; sein Traité sur la vie et les doctrines d'Epicure 1647; das Syntagma philosophiae Epicuri 1649. Hobbes „De Cive" im J. 1647; aber schon 1642 war diese Schrift zu Paris auf privatem Wege gedruckt worden und einem engeren Kreise bekannt. (Tulloch, Christ. Philos. II, p. 29.) Der „Leviathan" erschien im J. 1651.

36 F. A. Lange, Gesch. d. Materialismus, 2. Aufl., S. 223; Damiron, a. a. O. T. I, 499.

37 Tulloch, II, S. 7.

38 l. c. p. 12—14 u. 202; vgl. Rémusat, Hist. de la phil. an Anglet., II, S. 6, 7, 9.

39 Die genaueren Nachweise über dies Verhältnis findet man an vielen Stellen der Arbeit von Tulloch, welche für die Geschichte des englischen Geistes im 17. Jahrhundert die wichtigsten Aufschlüsse gibt. Man sehe besonders S. 137, 192, 201, 305, 478—480.

40 Tulloch, II, p. 17, 29 u. 203; Rémusat, Hist. de la philos. en Angleterre, II, p. 31 u. 47. Hertling (Locke und die Schule von Cambridge) erblickt in dieser ersten Schrift vielmehr eine Polemik gegen den Scotismus als eine solche gegen Hobbes. (S. 117, 128).

41 Der vollständige Titel lautet: „The true intellectual System of the Universe." Es wurde übrigens nie ganz fertig, sondern blieb ein gewaltiges Fragment.

42 Tulloch, II, p. 217 u. 398.

43 Die Polemik gegen Hobbes tritt bei More indessen kaum irgend merklich hervor. Der Name Hobbes wird nur ein einziges Mal erwähnt (vgl. Tulloch, II, p. 403); Whewell sagt, er finde sich gar nicht in dem Buche; dagegen sind Zitate aus Descartes und den alten Philosophen häufig. Auch bei Cudworth wird zwar der Name Hobbes in der Regel nicht genannt, sondern umschrieben (z. B. L. I, Kap. 1, § 4: „Ex his nuperus ille scriptor de re morali et civili", oder L. IV, Kap. 6, § 4: „Scripsit, cujus est liber ille, cui nomen Leviathan), aber die Anführungen aus Hobbes' Schriften sind zahlreich und eine Reihe entscheidender Ausführungen direkt gegen ihn gerichtet. Uebrigens wird die Polemik gegen Hobbes zum Teil auch indirekt, d. h. gegen verwandte Aufstellungen der antiken Philosophie geführt, worin ganz interessante Parallelen zu finden sind, wie denn die Schrift von Gelehrsamkeit strotzt und eine eindringende Kenntnis der griech.-römischen Philosophie verrät. Vgl. Morell, Historical and critical view etc., T. I, p. 199; Tulloch, T. II, p. 248 u. 283, und namentlich Hertling, a. a. O. S. 128 f-

44 Man sehe über diese Tatsachen die Angaben bei Tulloch, T. II, p. 217 und Whewell, p. 66; womit übereinstimmend Rémusat, l. c. II, S. 40. Der „Treatise concerning eternal and immutable morality" ist ebenso wie das Hauptwerk, das „True Intellectual System" von Mosheim ins Lateinische übersetzt nud als Anhang z. Systema Intellectuale herausgegeben worden.

45 S. das vom Lockeschen Standpunkte aus wohl begreifliche ungünstige Urteil über die englischen Platoniker überhaupt bei Tagart (Lockes writings and philosophy, p. 235). Aber selbst ein so warmer Bewunderer der Cambridger wie Tulloch, gesteht zu, „that it is impossible not to feel Cudworth's inferiority in originality, clearness and brightness of conception to both the contemporary thinkers (Descartes and Hobbes). They have something to say, which they have got not from books, but from insight and meditation, and they say it out, unencumbered by the tought of others or the trammels of scholastic association (l. c. II, p. 294 u. 295). Man vgl. das ähnliche Urteil bei Rémusat, Hist. de la philos. en Angleterre, II, S. 29, 37—38, und selbst bei Hertling, welcher im ganzen ein Bewunderer der Schule ist.

46 Ueber Lockes Beziehungen zur Familie Cudworth s. Hertling, a. a. O. S. 126 f. und Fechtner, Locke, S. 149.

47 So z. B. J. A. Fichte (System der Ethik, I, p. 521), womit zu vgl. Morell, T. I, chap. II, sect. 2.

48 Clarkes „Boyle-Lectures on the Being and Attributes of the Deity" erschienen 1704; Wollastons „Religion of Nature" 1722. Die wichtigsten Stellen, an welchen Price auf Cudworth Bezug nimmt, s. in dessen „Review of the principal questions in morals"; 2. ed., p. 39—40; 82; 145 u. a. Scott i. s. „Introduction to Cudworth" stellt eine Reihe von Sätzen aus Butlers „Sermons" mit solchen aus dem Treat. concerning immutable morality zusammen, welche allerdings schlagende Aehnlichkeit haben. Dies ist aber doch irreführend; denn die Sermons sind schon 1726 gedruckt

worden; und die Anregung kann also nur aus dem Intellectual System gekommen sein.

49 Tulloch, II, p. 296 scheint geneigt, einen noch schärferen Ausdruck zu brauchen. „It must be admitted, that C. is hardly fair, and certainly not generously fair, to either of his opponents (Hobbes and Descartes). He presses frequently the least favourable interpretation of their meaning, and quotes Hobbes at times with careless inaccuracy. Upon the whole, he must be pronounced deficient in a cordial appreciation of contemporary thought.

50 Diese Auffassung steht allerdings zu der gebräuchlichen, neuerdings wieder von Hertling vertretenen (a. a. O. S. 131), in einem gewissen Widerspruche, indem sie Gewicht legt auf die auch bei Hobbes vorhandene natürliche Grundlage des Sittlichen; ich glaube aber durch die vorausgehende, durchaus auf Hobbes' eigenen Sätzen beruhende Darstellung erwiesen zu haben, daß sie die allein richtige ist. Es freut mich, darin mit Tulloch zusammengetroffen zu sein, welcher, Cudworth kritisierend, Hobbes ebenso interpretiert wie ich (II, p. 726 bis 297).

51 L. II, cap. 4, § 7—11. Ich zitiere nach der lateinischen Bearbeitung des „Treatise conc. eternal and immutable morality", welche Mosheim dem II. Bande seiner latein. Ausgabe des Intellectual System angehängt hat.

52 Die wichtigsten Stellen s. L. I, cap. I, § 5; dann cap. II, § 1; cap. III, § 1—4; vgl. lib. IV, cap. IV, § 8 u. 9.

53 L. IV, cap. IV, § 4—6; und cap. V, § 4.

Diese Anschauung charakterisiert im Anschlusse an Kantische Aeußerungen sehr gut Hermann Cohen (Kants Begründung der Ethik, S. 140): „Es führt der Kantische Ausdruck, das Sittliche sei ein Problem der Realität nicht lediglich am Menschen, sondern des Vernunftwesens, leicht auf den Gedanken, daß, wenn Menschen nicht wären, doch das Sittliche sein müßte, gleichwie, wenn nicht gar in höherem Grade — Sein von uns sogar für den Fall gedacht werden muß, daß Menschen nicht da wären, die es anschauten und dächten. Das All der Dinge müßte doch einen Endzweck haben, und bestände selbst dieser teleologische Mechanismus unseres Denkens nicht, so sei dies behauptet, das Sittliche ist als eine Realität solcher Art zu denken, daß es bestehen müßte, daß es ein Sein sein müßte, auch wenn es kein Dasein gäbe, für das es gälte."

54 S. sowohl das „Intellectual System" als den „Treatise conc. eternal and immutable morality". In diesem füllt die Darstellung der Erkenntnistheorie sogar den weitaus größten Teil des, wie schon bemerkt worden ist, unvollendeten Werkes.

55 Lib. III, cap. II, § 1 u. 2; ebendas. cap. IV und namentlich ausführlich die ersten Kapitel des vierten Buches.

56 So z. B. Morell (Hist. and crit. view, I, p. 202). Am weitesten geht hierin Stewart (Dissert. on the progress of philos.; Encycl. Brit. I, S. 194, welcher Kant sogar alle Originalität abspricht! Auch Mackintosh

(Dissertation on the progress of ethical philos.) bezeichnet ihn geradezu als Vorläufer Kants.

57 Lib. IV, cap. II, § 1 u. 2.

58 Man sehe darüber Tulloch, T. II, p. 228 f., welcher längere Partien aus einer im J. 1647 vor dem Hause der Gemeinen von Cudworth gehaltenen Predigt anführt; es mögen aus derselben zur Erläuterung des im Text Gesagten einige besonders charakteristische Sätze hier eine Stelle finden. „Cold theorems and maxims, dry and jejune disputes, lean syllogistical reasonings, could never yet of themselves beget the least glimpse of true heavenly light, the least sap of saving knowledge in any heart" (l. c. p. 229). All philosophy to a wise man, to a truly sanctified mind, is but matter for divinity to work upon. Religion is the queen of all those inward endowments of the soul; and all pure natural knowledge, all virgin and undeflowered arts and sciences are her handmaids" (ibid. p. 233). Nicht uninteressant ist es, an einer anderen Stelle derselben Predigt die nämlichen Vergleiche zur Erläuterung des Verhältnisses zwischen Sittlichkeit und Religiosität angewendet zu finden, deren sich später Henry More in seinem „Enchiridion ethicum" bediente, um die Notwendigkeit eines affektiven Charakters des Sittlichen zu erläutern (s. unten Anmerkg. 64). „A painter that would draw a rose, though he may flourish some likeness of it in figure and colour, yet he can never paint the scent and fragrancy; or if he would draw a flame, he cannot put a constant heat into his colours" etc.

59 Ueber Henry More sehe man außer den Andeutungen bei Whewell, p. 40—42 und I. H. Fichte; Ethik, I, p. 524; Rémusat, Phil. en Anglet. II, S. 45 ff., und Hertling, a. a. O. S. 110 f. namentlich die ausführliche Darstellung seiner Philosophie bei Tulloch, T. II, passim.

60 Lib. I, cap. III, § 1.

61 l. c. § 4 u. f. „Est enim Ratio Recta in homine exscriptum quoddam aeternae illius rationis legisve in mente divina conscriptae. Quae tamen per naturam non aliter nobis innotescit, quam quatenus e recta hac ratione mentibus nostris communicata, vel potius insita et congenita, effulget atque reflectitur." Vgl. auch die Stelle cap. V, § 10.

62 S. dafür namentlich cap. IV, § 9 u. 11.

63 cap. II, § 9. Daß Cudworth gelegentlich ähnlicher Vergleiche in etwas anderem Sinne und zu anderem Zwecke gebrauchte, ist oben schon angeführt worden, s. Anmerkg. 59.

64 Die Hauptstellen Lib. I, cap. II, § 1, § 7, cap. IV, § 5.

65 l. c. Kap. IV, § 9 u. 11.

66 Mores Affektenlehre in Lib. I, cap. V—VIII des Enchiridion. Wichtig namentlich der Anfang von cap. VII.

67 Der vollständige Teil des Cumberlandschen Werkes lautet: „De legibus naturae disquisitio philosophica, in qua eorum forma, summa capita, ordo, promulgatio et obligatio a rerum natura investigantur; quin etiam elementa philosophiae Hobbianae cum moralis et civilis considerantur et refutantur." Ich benütze das Werk in der französischen Bearbeitung,

welche Barbeyrac im J. 1754 herausgab, unter Hinzufügung der Noten eines englischen Uebersetzers, Maxwell, und eigener Bemerkungen, die bei großem Wortreichtum doch manchen wertvollen Wink enthalten. Man vgl. über Cumberland die Darstellungen bei Whewell, Lectures p. 52 ff. und bei I. H. Fichte, Ethik I, § 216 f., welcher selbst auf Hallam, Introduction to the litterature of Europe, T. IV, p. 176 f. verweist. Sehr kurz und hauptsächlich kritisierend Rémusat, Phil. en Anglet., II, S. 56 ff. Er nennt übrigens Cumberlands Werk „le premier traité philosophique, qui, en Angleterre, ait été dicté purement par l'esprit moderne“.

68 De leg. nat., cap. I, § 4.

69 Es ist hauptsächlich die in der obenstehenden Darstellung ebenfalls benutzte Stelle der Schrift „De Cive“ (cap. I, § 2, Anmerkg.), auf welche Cumberland seinen Angriff richtet.

70 Die beiden Sätze, welche Cumberland als einen Widerspruch enthaltend einander gegenüberstellt, sind die folgenden: „Est igitur lex quaedam recta ratio, quae, cum non minus sit pars naturae humanae, quam quaelibet alia facultas vel affectus animi, naturalis quoque dicitur. (De Cive, cap. II, § 1) und: „Apparet hinc, rationem non esse, sicut sensus et memoriam, nobiscum natam; neque sola (ut prudentia) experientia acquisitam, sed industria.“ (Leviath., cap. V, § 23; S. 35 der engl. Ausgabe von Molesworth.)

71 cap. II, § 3, p. 109.

72 l. c. § 16 u. 17.

73 l. c. § 35.

74 l. c. § 38.

75 Kap. V, § 35, womit zu vgl. namentlich § 27.

76 l. c. § 24; p. 251.

77 Vgl. cap. II, § 4 u ff.; cap. V, § 12, 14 u. 17.

78 l. c. § 36.

79 Man sehe die Erörterungen cap. V, § 19—23, und namentlich § 22, p. 248.

80 l. c. § 45.

81 Aehnlich urteilt auch Tagart, Locke's writings, p. 366: „The tone of his book is pleasing; but his style is diffuse, and his terms very indefinite. Of this fault we are perhaps less aware, when we read it in the Latin than in translation.“ Die Antizipation späterer Gedanken durch Cumberland beschränkt sich aber gewiß nicht darauf, „daß einige Spuren der Theorie Hartleys über die Entwicklung der sozialen Neigungen und die schließliche Verschmelzung allgemeiner Menschenliebe mit verfeinertem Egoismus zu Tage kommen“. Wie sehr vielmehr die gesamte spätere Ethik Cumberland zu Danke verpflichtet sei, hat schon Hallam hervorgehoben.

Anmerkungen zum VIII. Kapitel

1 Ueber Locke haben wir weitaus die meisten und wertvollsten Arbeiten englischen Autoren zu verdanken. S. Leslie Stephen: History of English Thought in the 18. Century, welcher sowohl zur Geschichte der englischen Moralphilosophie als des englischen Deismus wertvolle Beiträge in glänzender Darstellung liefert. Speziell über Locke als Deist: T. I, chap. II; über Locke als Ethiker: T. II, chap. IX. Ueber Lockes gesamte Philosophie und geschichtliche Stellung die treffliche von warmer Bewunderung getragene Arbeit von Tagart: L. writings and philosophy, 1855, und neuerdings G. v. Hertling, J. Locke und die Schule von Cambridge (1892), welcher namentlich die in Locke's Denken enthaltenen rationalistischen Züge scharf herauszuarbeiten bestrebt ist. Speziell über Lockes ethische Philosophie: M. Monroe Curtis: An Outline of L. ethical philosophy, mit Berücksichtigung des gesamten litterarischen Materials. Vgl. Bernhard Münz: L.s Ethik (Philos. Monatsh. 1883, S. 344 f.).

In Bezug auf alles Biographische und Litterarhistorische die wertvolle, mit Benutzung der besten, zum Teil schwer zugänglichen englischen Materialien gearbeitete Biographie von E. Fechtner.

2 Das scheint beinahe die Ansicht Whewells (Lect. on the hist. of moral philos., p. 69).

3 Vgl. Leslie Stephen I, S. 34.

4 Essay conc. hum. understanding; B. I, chap. III, § 1—14, 15 u. 21.

5 Vgl. Tagart, S. 340 u. 361. Ganz im gleichen Sinne bemerkt Henry Marion (Locke, sa vie et son ouvrage, d'après des documents nouveaux), „qu'il n'a été proprement le disciple de personne“, und weist namentlich in Bezug auf Bacon und Hobbes nach, in wie beschränkter Weise man allein von ihrem Einflusse auf Locke sprechen dürfe. (In der Zeitschrift „La critique philos.“ IX, 1, S. 169—170.)

6 Essay etc., B. I, chap. III, § 9 u. chap. IV, § 23 u. 24.

7 Lockes Gottesbeweis wird am ausführlichsten gegeben im Essay IV. Buch, 10. Kap.: „Unser Wissen von dem Dasein Gottes.“ Vgl. II. Buch, 23. Kap., § 33—35. Vgl. besonders Hertling a. a. O. S. 48 f.

Auch für denjenigen, der den Beweis aus dem Begriff einer obersten geistigen Ursache, oder eines geistigen Urgrundes anzunehmen geneigt ist,

enthält der Gedanke, diesen Urgrund zugleich mit allen ethischen Vollkommenheiten auszugestalten und zu einem moralisch verehrungswürdigen Wesen zu machen, eine ungeheure Petitio principii, wenn man sich nicht doch wieder auf das von Locke geringschätzig behandelte ontologische Argument stützen will, und fragen: Wie kommen die Vorstellungen von Güte und Vollkommenheit in uns, wenn sie keiner Realität entsprechen? Denn wenn man mit Locke sagt: Alles, was eine Vortrefflichkeit bedeutet, und dem keine Unvollkommenheit anhängt, muß einen Bestandteil unserer Gottesvorstellung bilden: also nicht nur Dasein, Ewigkeit, Macht, sondern auch Weisheit, Güte und Gerechtigkeit, und alles im höchsten Grade (Essay, Bk. II, Kap. 23, § 34), so bleibt ja die Frage offen, ob dieser Komplex als solcher Realität habe und nicht bloß ein Produkt unserer idealisierenden Tätigkeit sei. Sollen diese Eigenschaften aber insgesamt aus der Erfahrung und dem Weltlauf abgeleitet werden, wie es einer empiristischen Denkweise eigentlich entspräche, so erheben sich alsbald die unermeßlichen Schwierigkeiten der Theodizee, von denen Lockes kindlich religiöses Gemüt noch nichts geahnt hat.

8 Essay, Bk. II, chap. 28, § 7—12; Bk. II, chap. 3, § 12 u. 13.

9 Essay, Bk. II, chap. 21, § 54 u. 55.

10 Essay, Bk. II, chap. 28, § 10 ff.

11 S. Curtis, a. a. O., S. 96.

12 Offenbar spielt die transzendente Sanktion doch eine große Rolle in Lockes Gedanken. Wird doch selbst sein bekannter und oft zitierter Satz „Morality is the proper bussiness and science of mankind“ (Buch IV, Kap. 12, § 11) von ihm in einem Zusammenhang ausgesprochen, in dem man deutlich sieht, daß die Wichtigkeit der Ethik auf ihrer Bedeutung für unsere größte Angelegenheit, nämlich unserem Zustand in der Ewigkeit, beruht.

13 Essay, B. II, chap. 28, § 5 u. ff.

14 Leslie Stephen, History of English Thought, T. I, p. 94.

15 Essay, B. IV, chap. 19, § 14 u. 15.

16 Reasonableness of Christianity. Die Zahl der Stellen ist beträchtlich. Die wichtigsten finden sich auf S. 139—151 im 7. Bande der Londoner Gesamtausgabe.

17 Brief an Molyneux vom 30. März 1696 bei Stephen, l. c. II, p. 85.

18 Man sehe seine ausdrückliche Erläuterung darüber De Cive, cap. 18, § 6 und Leviathan Pars III, cap. 43.

19 Die wichtigsten Stellen im Essay, B. II, chap. 28, § 11 u. 12 und namentlich die in der 4. Ausgabe hinzugekommene Anmerkung.

Besonders wichtig auch die Stelle Essay, B. I, chap. III, sect. 13: „I would not be mistaken as if, because I deny an innate law, I thought there were none but positive laws. There is a great deal of difference between an innate law and a law of nature, between something imprinted on our minds in their very original, and some thing, that we, being ignorant of, may attain to the knowledge of, by the use and due application of our

natural faculties. And I think, they equally forsake the thruth, who running into the contrary extremes, either affirm an innate law, or deny that there is a law knowable by the light of nature whithout the help of a positive revelation."

Auf diese „natürliche" Begründung des Sittlichen hat Locke selbst großen Wert gelegt; aber wenn Stewart (Works, VI, 255) auf Grund dieser Stelle meint, die Differenz zwischen Locke und Shaftesbury sei eine nur verbale, so übersieht er gerade das, was den Kernpunkt des Streites zwischen Utilitariern und Intuitionisten ausmacht: das Sittliche dort ein Produkt der Reflexion (die gewiß natürlich ist) über den notwendigen und natürlichen Zusammenhang der Dinge nach Ursache und Wirkung (law of nature); hier das instinktive Erfassen des Guten und Schönen wie seines Gegenteils. (Vgl. Anmerkg. 57.)

In Bezug auf diesen Punkt hat Locke selbst nicht den mindesten Zweifel gelassen. „Allerdings," sagt er I, 3, § 12, „sind Grundsätze des Handelns in den Trieben der Menschen enthalten; aber sie sind keine angeborenen Moralregeln; da, wenn man ihnen volle Freiheit gäbe, sie die Menschen zur Vernichtung aller Moralität führen würden."

20 Essay, B. II, chap. 21, § 49.

21 Auf Lockes Theorie vom Gewissen hat namentlich Curtis hingewiesen in seiner Monographie über Lockes Ethik, gestützt auf die wertvolle Veröffentlichung von Noah Porter: Marginalia Lockeana, in New England and Yale Review, July 1887.

22 Diese Stellen sind: Essay conc. hum. u. B. III, Ch. XI, sect. 16; B. IV, Ch. III, sect. 18 u. Ch. IV, sect. 7, 8 u. 9; ibid. Ch. XII, sect. 8 und Reasonableness of Christianity: Works VI, p. 146. Fechtner erwähnt noch die Korrespondenz mit Molyneux aus d. J. 1692.

23 Daß es sich für Locke um Sittenlehre, d. h. um Anwendung der Prinzipien handelt, ersieht man aus den Ausdrücken, die er gebraucht: Therefore the negligence or perverseness of mankind cannot be excused, if their d i s c o u r s e s in morality be not much more clear, than in natural philosophy."

24 Man sehe die Bemerkung, welche Leslie Stephen (a. a. O.) aus Berkeley's Commonplace Book mitteilt: „To demonstrate morality, it seems one need only make a discovery of words and see, which included which. Locke's instances of demonstration in morality are, according to his own rule, trifling propositions."

25 Im allgemeinen herrscht die Ansicht vor, daß sich hier bei Locke eine Inkonsequenz finde und seine Sätze über mathematische Demonstrierbarkeit des Sittlichen mit seiner Theorie nicht stimmen. So I. H. Fichte, Ethik, Bd. I, § 222; Leslie Stephen, Vol. II, Ch. I, § 91; Whewell, Lect. V. p. 73. Am weitesten geht darin Hertling, a. a. O. S. 47, 70, 233, welcher in dieser Theorie den eigentlichen Kern der Ethik Lockes erblicken will. Dagegen nimmt Tagart, p. 412 u. 416, eine eigentümliche Stellung ein. Er scheint Locke ebenso zu verstehen wie ich und spricht nicht von

Inkonsequenz; aber er tadelt das ganze Verfahren Lockes und spricht ihm, wie oben Berkeley, allen Nutzen ab .... It is remarkable, that Locke did not perceive, when writing such a passage (Essay etc., B. IV, Ch. IV, sect. 9) that, if our moral ideas do not conform to the positive relations of moral beings, we cannot properly be said, to have moral knowledge at all. Our notions without such conformity are merely dreams. A madman may reason demonstratively upon his own erroneous conceptions; but he is mad nevertheless, and the madness consists in the want of conformity between his ideas and the reality of things", l. c. S. 416.

26 Man vgl. z. B. das Urteil bei Leslie Stephen, II, p. 81, § 86: This, the fundamental doctrine of Locke and of all his disciples, is in fact a first form of the primary axiom, upon which depends the possibility of reducing morality within the sphere of scientific observation. It asserts that our moral sentiments have no inscrutable or exceptional character. Its essence consists in banishing mystery from the origin of our moral instincts. If it too easily degenerated into an assertion of the absolute selfishness of human nature, the assertion that the moral sense is derivative was a necessary preliminary to all fruitful investigation of the phenomena."

27 Hobbes hatte erklärt: Doctrinarum autem, quae ad seditionem disponunt, una et prima haec est: cogitationem de bono et malo pertinere ad singulos. In statu quidem naturali, ubi jure aequali singuli vivunt, nec se per pacta sua aliorum imperio submiserunt, veram eam esse concedimus . . . . Sed in statu civili, falsa est. Ostensum enim est . . . . regulas boni et mali, justi et injusti, honesti et inhonesti, esse leges civiles, ideoque quod legislator praeceperit, id pro bono, quod vetuerit, id pro malo habendum esse. — Bei Locke heißt es (Essay conc. hum. underst. B. II, Ch. XXVIII, § 10): For though men uniting into politic societies have resigned up to the public the disposing of all their force, so that they cannot employ it against any Fellow-Citizens, any farther than the Law of the Country directs; yet they retain still the Power of thinking well or ill, approving or disapproving of the Actions of those whom they live amongst and converse with; and by this Approbation and Dislike, they establish amongst themselves what they will call Virtue and Vice.

28 Essay conc. hum. underst. B. I, Ch. III, sect. 3.

29 Daß diese Anschauungen übrigens schon vor Locke unter den englischen Theologen Boden gefunden hatten, beweist der Locke in manchen wichtigen Stücken antezipierende Hooker. Man vgl. die bei Tagart (S. 229) und Rémusat, I, 132 angeführten Stellen.

30 Essay, II. B., Chap. XXI. Vgl. A. Messer: Die Behandlung des Freiheitsproblems bei Locke, Archiv f. G. d. Ph., Bd. 11 (1898).

31 Man sehe über Clarkes Bedeutung als Denker und die verschiedenen Beziehungen, in welchen er zur zeitgenössischen Philosophie und Theologie steht, Leslie Stephen (History of English Thought, I, Ch. III, sect. 26) und Zimmermann in den Denkschriften d. k. k. österr. Akad., Phil. hist.

Kl., 19. Bd. Eine noch eingehendere Untersuchung derselben würde einen nicht unwichtigen Beitrag zur Geschichte der Philosophie an der Wende des 17. und 18. Jahrhunderts liefern.

Das Werk, in welchem Clarke seine ethische Theorie vorzugsweise niedergelegt hat, ist der „Discourse concerning the unalterable obligations of natural religion". Ich zitiere nach Watson: „A collection of theological tracts" (Bd. 4, S. 109—296).

32 Die Verwandtschaft mit Cudworth ist sachlich unleugbar, scheint aber nicht auf unmittelbarer Anregung durch denselben zu beruhen. Ich finde wenigstens in der ganzen Abhandlung Cudworth nirgends mit Namen genannt, und die einzige Stelle, die man auf ihn beziehen kann und muß, wendet sich polemisch gegen einen Teil seiner Theorie. (S. 135.) Man ist beinahe versucht zu fragen, ob nicht die Idee der Demonstrierbarkeit des Sittlichen, welche Clarke der Hobbes-Lockeschen Theorie entgegensetzt, dennoch auf einer Anregung des letzteren beruhe, wie verschieden auch die Anwendung ist, welche beide von diesem Gedanken machen. Gleichviel indessen; die Parallelisierung der sittlichen und mathematischen Wahrheiten lag so sehr in der Luft, daß es sich nicht verlohnt, im einzelnen Falle den Anlässen ihres Auftretens nachzuspüren. Daher denn auch die charakteristische Erscheinung, daß in dem Doppelpaar von Gegensätzen in der Ethik jener Zeit, bei Cudworth und Clarke wie bei Hobbes und Locke sich dieser nämliche Gedanke, freilich in anderer Verwertung, findet.

Von neueren philosophischen Schriften ist vielmehr Cumberlands „De legibus naturae" diejenige, welche am häufigsten zitiert wird, und zwar nicht polemisch, sondern als Beleg für Clarkes eigene Ansicht; hauptsächlich aber benützt er von den antiken Philosophen Cicero; auch Plato erscheint gelegentlich unter dem Texte.

33 Soviel ich sehe, wird an allen polemischen Stellen nur Hobbes mit Namen genannt, was bei Locke vermieden ist, obwohl die Beziehung auf ihn häufig gar nicht zu verkennen ist.

34 Dies Argument gegen Hobbes und Locke findet sich zuerst S. 128—129; womit zu vergleichen namentlich die Stelle S. 149, und die ausführlichen Erörterungen S. 155 ff.: „The manifold absurdities of Mr. Hobbes' doctrines concerning the original of right shown in particular."

35 S. 126: „That there are eternal and necessary differences of things." In vielfachen Variationen, aber identischen Ausdrücken durch die ganze Abhandlung wiederkehrend; vgl. namentlich die Abschnitte S. 148 u. 150.

36 S. 127: „The absurdity of those, who deny the eternal and necessary differences of things."

37 S. 133, med.

38 S. 134. Vgl. 139, fast wörtlich übereinstimmend.

39 S. 132 u. 134.

40 S. 167: „That moral duties are the positive will and command of God proved from the consideration of God's creation."

41 S. 134, dann 152 und 153.

42 S. 169 u. f.

43 S. 184 u. f.

44 Welche Stellung Shaftesbury in der allgemeinen Parteigruppierung anzuweisen sei, und welche Bedeutung seine Philosophie beanspruchen dürfe, darüber gehen die Anschauungen der verschiedenen Geschichtsschreiber der Philosophie weit auseinander. Die einen sehen in ihm nur den Anhänger, die anderen nur den Gegner Lockes. So Whewell gegen Morell und Tagart. Leslie Stephen (History of Engl. Thought, II, p. 18) erkennt an, daß seine Berühmtheit nicht seiner tatsächlichen Bedeutung entspreche, daß sich seine Doktrin durch einen ansehnlichen Teil der englischen Literatur hindurch, wenn auch mit mannigfachen Modifikationen, erkennen lasse, und daß mehr oder weniger alle englischen Ethiker, zustimmend oder polemisierend, zu ihm in Beziehung stehen. Ein ähnliches Urteil auch bei dem neuesten englischen Darsteller Shaftesburys, Th. Fowler, (Shaftesbury and Hutcheson), welcher allerdings hervorhebt, daß der Einfluß Shaftesburys nur zu einem Teile direkt war, zum anderen indirekt und durch Hutcheson vermittelt. In Deutschland hat es Shaftesbury seit alter Zeit nicht an Bewunderern gefehlt. Schon Leibniz hat sich mit großer Wärme über ihn ausgesprochen (s. d. 5. Bd. der Ausg. v. Dutens). Die Führer der deutschen Aufklärung verdanken seiner Anregung viel (s. u. S. 535); neuere Geschichtschreiber der Philosophie wie Heinr. Ritter und I. H. Fichte haben die Universalität seiner Ideen und die Weite seines Gesichtskreises hervorgehoben, und zwei monographische Arbeiten über ihn von G. Spicker und G. v. Gizycki geben Zeugnis, daß jene von Leslie Stephen betonte Kongenialität keineswegs im Abnehmen begriffen ist. Gizycki erklärt Shaftesburys Theorie als das Hauptsystem der englischen Moral überhaupt, indem alle späteren dasselbe im wesentlichen nur in einzelnen Punkten ergänzt und fortgebildet haben, ohne aber je wieder seine großartige Universalität zu erreichen. Man vergleiche den längeren Exkurs über Shaftesbury, d. h. die verschiedenen Würdigungen desselben, in Gizyckis Arbeit über die Ethik Humes S. 11, Anmerkg. 4. Daß man in England selbst damit keineswegs völlig einverstanden ist, zeigt die Auseinandersetzung mit einem Rezensenten der Westminster Review, a. a. O. S. 12, Anmerkg.

Ich zitiere im folgenden nach der Ausgabe von 1749, auf welche sich die in Klammern gesetzten Band- und Seitenzahlen beziehen.

45 Gizycki, Shaftesbury, S. 102. Vgl. Inquiry concerning virtue, B. II, P. I, sect. 1 (II, 51).

46 Inqu. B. I, P. II, sect. 3 pass.; Advice to an author, P. III, sect. 3 (I, 238); Miscellaneous reflections; III, chap. 2 (III, 125).

47 Inqu. B. II, P. I, sect. 1 (II, 57).

48 Gizycki, S. 72. Uebrigens findet sich an anderen Stellen die Bezeichnung der „natürlichen“ Affekte als sozialer neben und mit der anderen.

49. S. den von Mackintosh, Dissert. on ethics, angeführten Satz: „It is the height of wisdom to be rightly selfish."

50 Man vgl. z. B. Humes scharfe Bemerkung (Treatise on hum. nature B. III, P. I, sect. 2) (II, 242), welche mit Recht darauf verweist, daß wenn „natürlich" etwa soviel als „gewöhnlich" bedeuten solle, dann die Sittlichkeit vielleicht sehr unnatürlich wäre; jedenfalls sei zuzugeben, daß der sittliche Heroismus geradeso ungewöhnlich sei, als die brutalste Barbarei und folglich ebenso unnatürlich sei als diese. — Hauptsächlich aber geht diese Polemik gegen Shaftesbury aus von der späteren utilitaristischen Theologie, worüber Kap. IX zu vergleichen.

51 Inqu. B. II, P. I, sect. 3 (II, 57 ff).

52 „In this case alone we call any creature worthy or virtuous, when it can attain to the speculation or science of what is morally good or ill, admirable of blameable, right or wrong. For though we may vulgarly call an ill horse vicious, yet we never say of a good one, nor of any mere changeling or idiot, though ever so good natured, that he is worthy or virtuous. So that if a creature be generous, kind, constant and compassionates yet if he cannot reflect on what he himself does or sees others do, so a, to take notice of what is worthy or honest, and make that notice an object of his affection, he has not the character of being virtuous; for thus, and no otherwise he has a sense of Right and Wrong." (Inqu. B. I, P. II, sect. 3).

53 S. bes. Adv. P. III, sect. 2 u. 3 (I, 218 u. 228), ibid. P. I, sect. 2 (I, 127—128); Misc. refl. III, chap. 2 (III, 128).

54 Misc. refl. V, chap. 3 (III, 206).

55 Adv. P. III, sect. 3 (I, 237); Essai on the freedom of wit: P. II, sect. 2; P. III, sect. 4 (I, 62 u. 84); The Moralists, P. III, sect. 2 (II, 270); Inqu. B. I, P. II, sect. 3 (II, 24).

56 Moralists, P. II, sect. 4 (II, 201 ff.). Ganz treffend bezeichnet Harms (Formen der Ethik) Shaftesbury als den Vater einer bestimmten Richtung der naturalistischen Ethik, welche die Natur nur anders auffaßt als Hobbes und Spinoza. Die Natur ist Selbsterhaltung, die Natur ist Macht; aber die Natur ist auch generatio. Ihre Individuen gehören zu einer Gattung, zu einer Art, einem Allgemeinen in den Individuen, weshalb sie zugleich von Natur gesellige Triebe und Neigungen besitzen, welche über die Selbstsucht hinausgehen und sie einschränken: ursprüngliche Gefühle der Sympathie und des Wohlwollens; ein Streben nach der Glückseligkeit aller.

57 Moralists, P. III, sect. 2 (II, 266). Shaftesbury gebraucht die Ausdrücke: Anticipating fancies, preconceptions, presensations. Vgl. Misc. Refl. IV, ch. 2, wo er an die προλήψεις und ἔμφυται ἔννοιαι der Stoiker erinnert.

Auf diesen Anschauungen beruht auch Shaftesburys heftiger Angriff gegen Locke, seinen Lehrer, gegen welchen er zwar nirgends offen in seinen Schriften polemisiert, über welchen er aber später, nach dessen

Tode, die bitteren und scharfen Bemerkungen niederschrieb, welche unten mitgeteilt werden.

Den Beweis, welchen Locke gegen das Angeborensein sittlicher Prinzipien aus der Verschiedenheit derselben bei wilden und zivilisierten Völkern führt, sucht Shaftesbury zu entkräften und lächerlich zu machen. S. Advice to an Author, P. III, sect. 3. Wie weit er allerdings Locke ganz richtig verstanden habe, ist eine Frage, die je nach dem Standpunkte verschiedener Beantwortung fähig ist. Es erweckt keine günstige Meinung für Shaftesbury, wenn er sagt (Lettres to a Student; Lett. VIII), Locke habe die sittliche Ordnung aus der Welt hinausgeworfen und „made the very ideas of these unnatural and without foundation in our minds. I n n a t e is the word he poorly plays upon; the right word, though less used, is c o n n a t u r a l. The question is not about the time these ideas entered, but whether the constitution of man be such, that, being adult and grown up, at such or such a time, the idea or sense of order, administration and a God, will not inevitably necessarily spring upon him". Vgl. damit die zu Anmerkung 19 angeführte Stelle aus Locke, welche auch Stewart zu dem Satze veranlaßt, er halte den Unterschied zwischen Locke und Shaftesbury an diesem Punkte für einen fast nur verbalen. (Works, VI, 254.) Daß es sich aber bei Shaftesbury nicht bloß um ein Mißverstehen Lockes' handelt, wie Tagart S. 17 ihm vorwirft, sondern in der Tat um ein Weiterbilden, zeigt der spätere Gegensatz zwischen der eigentlichen Schule Lockes und den von Shaftesbury angeregten Denkern.

58 Inqu. conc. Virtue; B. I, P. 3, § 1 (II, 29). Vgl. ibid. P. 3, § 3 (p. 36).

59 Die wichtigste Stelle steht im „Essai on the Freedom of Wit and Humour", P. III, sect. 3 (I, 78 ff); ähnlich, nur weniger ausführlich auch in Misc. refl. II, chap. 1; (III, 26) womit zu vergleichen die Grundzüge von Shaftesburys eigener Auffassung: Inqu. B. II, P. I, sect. 1.

60 Adv. P. 1, sect. 2 (I, 126); Essai on the Freed., P. IV, sect. 1 (I, 87).

61 Bei Gizycki, S. 157. Dies stimmt fast wörtlich mit den A. 50 erwähnten Aeußerungen Humes. Vgl. eine sehr beachtenswerte, von Stewart (Works VI, 332) angeführte Stelle in Adv. to an Author (sect. 2 init.): „When the wise ancients spoke of a demon, genius or angel, to whom we are committed from the moment of our birth, they meant no more than enigmatically to declare, that we have each of us a p a t i e n t in ourselves: that we are properly our own subjects of practice, and that we then become due practitioners, when, by virtue of an intimate recess, we can discover a certain duplicity of soul, and divide ourselves into two parties .... that, according as this recess was deep and intimate, and the dual number practically formed in us, we were supposed by the ancients to advance in moral and true wisdom". Man sieht deutlich, wie sich Smiths Begriff des „unparteiischen Zuschauers", des „ideal man within the breast" vorbereitet.

62 So z. B. Moralists, P. II, sect. 4 (II, 190).

63 Adv. to an Author, P. III, sect. 1 (I, 201). Cf. Letter conc. Enthus., sect. 5 (II, 28).

64 Inqu. conc. virt. B. II, P. II, § 1 (II, 78—79).

65 Inqu. conc. virt. B. I, P. III, § 2 (II, 33—34). Cf. Adv. to an Author; P. III, sect. 1 (I, 201).

66 Inqu. conc. virt. B. I, P. III, § 2 (II, 34). Dies Argument gegen abergläubische Vorstellungen wird, ebendaselbst (§ 3, p. 45) mit einer scharfen, aber treffenden Bemerkung selbst gegen die Erwartung der ewigen Seligkeit angewendet, und darauf hingewiesen, wie häufig es bei „Frommen" sei, die wichtigsten Lebensbeziehungen, die erfreulichsten Ergebnisse der Sittlichkeit, als weltlich zu verschreien und unbedeutend im Vergleich zu den Interessen des Seelenheils.

67 Inqu. l. c. § 2. p. 34.

68 Inqu. B. I, P. III, § 3. Daselbst der die im Texte wiedergegebenen Ausdrücke verschärfende beißende Vergleich: „There is no more of Rectitude, Piety or Sanity in a Creature thus reformed, than there is meeknes or gentleness in a Tiger strongly chained, or Innocence and Sobriety in a Monkey under the discipline of the whip."

69 Miscell. Refl. III, ch. 2, p. 122, womit noch zu vergleichen: The Moralists, P. II, sect. 3, p. 177—178. S. auch die bei Gizycki p. 161 angeführten Stellen.

70 Siehe namentlich die begeisterten Worte in den Moralists, P. III, sect. 1, p. 224.

71 Vgl. für die Gesamtauffassung der religiösen Doktrin namentlich die in dieser Hinsicht besonders ausführliche Darstellung von Spicker; über die Stellung der Sittlichkeit zur Religion bei Shaftesbury die Darstellung Gizyckis, p. 147—152.

72 Gizycki, p. 175.

73 Tindal: Christianity as old as creation. Vgl. Lechler, Geschichte des englischen Deismus.

74 Spricht doch noch Whewell (Hist. of moral philos. p. 117) davon, daß der üble Einfluß, den Shaftesbury auf den wirklichen (real) d. h. wohl positiven Glauben ausgeübt habe, allgemein wohlbekannt gewesen sei. Auch Price, in dessen Ethik das religiöse Moment doch verhältnismäßig so sehr zurücktritt, sagt von ihm: „It cannot be enough lamented, that his prejudices against Christianity have contributed so much toward defecting the good effects of them and staining his works." (A review etc. p. 317, Anmerkg.).

75 Berkeley: Theory of Vision, S. 2 (s. Whewell, Mor. philos. S. 116).

Anmerkungen zum IX. Kapitel

---

1 Whewell, Hist. of moral Philos., p. 137; eine Bemerkung über die Schädlichkeit dieser Stabilität ebendas. p. 138. Vgl. auch über die wenig günstige Aufnahme, welche Shaftesburys Angriff auf Locke in England fand, Tagarts, Locke p. 16 u. 17.

2 Mandeville ist ein Schriftsteller, welcher lange Zeit ziemlich von oben herab behandelt wurde — ein Schicksal, das ihm schon bei Lebzeiten widerfahren zu sein scheint. In der Tat ist seine teils paradoxe, teils frivole Art, die Dinge zu betrachten, umsoweniger geeignet, Sympathien zu erwecken, als er selbst gelegentlich wohl erklärt, man dürfe ihn ja nicht beim Worte nehmen, da sein Zweck nur sei, sich und seine Leser zu amüsieren. Man sehe seine Bemerkungen in der Préface, T. I, p. XIV u. Défence etc., T. II, p. 254. Am besten gerecht wird ihm von allen älteren Darstellungen Leslie Stephen (Hist. of Engl. Thought, T. II, p. 33 f.), welcher ihn geradezu als Antipoden Shaftesburys faßt, die paradoxe und sophistische Einseitigkeit seiner Anschauungen kenntlich macht, gleichzeitig aber dieselben als eine keineswegs der Berechtigung entbehrende Ergänzung zu dem schönfärbenden Optimismus Shaftesburys bezeichnet, und namentlich die Anklänge an neuere evolutionistische und volkswirtschaftliche Theorien, welche sich bei ihm finden, hervorhebt.

Neuerdings haben sich Autoren verschiedener Richtung eingehend mit ihm beschäftigt. S. Hasbachs Aufsatz in Schmollers Jahrbb. 1890: Larochefoucault und Mandeville; und seine Schrift: Die philos. Grundlagen der polit. Oekonomie; Sackmann: Mandeville und die Bienenfabel-Kontroverse; und Wilde, Mandeville's Place in English Thought. (Mind, N. S., 7. Bd.) Vgl. Kreibig, Der ethische Skeptizismus, S. 81 f.

Die im Text erwähnten Erweiterungen des i. J. 1714 erschienenen Gedichtes bestehen zunächst in einem Kommentar über einzelne der wichtigeren Sätze desselben. Mit diesem wurde es 1723 aufs neue herausgegeben, und nun erst begann es Aufmerksamkeit zu erregen. Es folgt eine Anzahl kleinerer Abhandlungen (Recherches sur l'origine de la vertu morale; Essai sur la charité et les écoles de la charité; Recherches sur la société; Défense de la fable des abeilles). Hiezu kamen 1729 noch sechs Dialoge, welche die bezüglichen Probleme abermals behandeln. Ich be-

nütze das Ganze in einer französischen Ausgabe, welche nach der sechsten englischen v. J. 1732 zu London i. J. 1740 erschien und auf welche sich die angeführten Band- und Seitenzahlen beziehen.

3 Diesen Gedanken führen die Recherches sur la société in einer sehr merkwürdigen Gegenüberstellung der häuslichen Tugenden und der verschwenderischen Ueppigkeit aus: l. c. T. II, p. 197 f.; vgl. p. 172.

Darauf beruht denn auch seine Theorie über den Ursprung der Gesellschaft, welche sich in den Hauptgedanken nahe mit dem berührt, was vor ihm Hobbes und nach ihm Hume über diesen Gegenstand vorgetragen haben. Der soziale Affekt ist dem Menschen nicht angeboren, sondern das Resultat zweier zusammenwirkenden Umstände: der Mannigfaltigkeit seiner Begierden, und der beständigen Hindernisse, auf welche die Befriedigung derselben stößt. (Rech. s. l. soc. II, p. 171 f.) „Aucune société ne saurait jamais tirer son origine des aimables vertus et des bonnes qualités de l'homme; mais au contraire, toutes les sociétés ont eu pour base les besoins, les imperfections, et la diversité de la nature humaine. Nous trouvons par conséquent, que plus la vanité et l'orgueil des hommes sont développés, et que plus leurs désirs sont multipliés et augmentés, plus aussi ils sont capables d'ètre élevés et reunis dans de grandes et nombreuses sociétés (l. c. p. 177). Noch bestimmter drückt sich der Schluß der Abhandlung aus. „C'est ce que nous appellons m a l dans le monde, soit moral, soit physique, qui est le grand principe pour nous rendre des créatures sociables." Dagegen versucht die Défense (T. II, p. 251) gerade diese Stelle wieder abzuschwächen, wenn sie den obigen Ausdruck „das physische und moralische Böse" einfach durch „Bedürfnis" interpretiert.

4 Aehnlich betont auch Lange, Geschichte des Materialism. I, S. 421, Anmerkung 75, daß die Theorie der extremen Manchesterschule historisch und prinzipiell aus der gleichen Quelle fließe.

5 Dies wurde schon von Adam Smith bemerkt und gegen Mandeville geltend gemacht. (Theory of moral sentiments, P. VII, sect. 2. chap. 4.)

6 S. l'orig. de la vertu morale, T. II, p. 21. Ein Gegenbeweis gegen diese Auffassung wäre nur dann zu erbringen, wenn es möglich wäre, die Motive einer handelnden Person mit völliger Klarheit zu erkennen. Da dies nicht sein kann, so bleibt der Schluß aus der allgemeinen Beschaffenheit der menschlichen Natur auf das Fehlen ganz uninteressierten Handelns in Kraft.

Mandeville stellt damit das Argument Shaftesburys geradezu auf den Kopf. Dieser hatte die Realität des Sittlichen dadurch zu erweisen gesucht, daß er die Neigungen aufzeigte, welche die natürliche Grundlage desselben in unserer Organisation bilden. Mandeville erklärt: (Recherches s. la société, T. II, p. 151—2) gerade weil diese Neigungen uns natürlich sind, können sie nicht das Sittliche begründen. Man sehe auch seine Definition der Tugend: „Toutes les actions, qui étant contraires aux mouvements de la nature, tendraient de procurer des avantages aux prochains et à vaincre toutes nos passions, si l'on en excepte

l'ambition raisonnable d'etre bon." Denn wenn wir den sogenannten sozialen Neigungen nachgeben, so denken wir dabei gar nicht an die Vorteile, welche der Gesellschaft daraus erwachsen können, sondern nur an die Befriedigung unseres Triebs, welche nie verdienstlich sein kann. Von den Zeitgenossen haben namentlich Butler und Hutcheson diese Argumentation bekämpft; jener in seinen gleich näher zu besprechenden Erörterungen über die Selbstliebe; dieser im fünften Abschnitt seiner Abhandlung über den moralischen Sinn. Der dort versuchte Nachweis, daß die Sittlichkeit alles das in sich enthalte, was man unter Verdienst begreift, und daß sie belohnungswert sei, vorausgesetzt, daß sie durch ein Gefühl empfunden, und aus Trieb oder Neigung erwählt wird, richtet sich großenteils direkt gegen Mandeville. Höchst charakteristisch ist es, zu sehen, wie Mandeville in seiner Anforderung an dasjenige, was als sittlich zu gelten habe, ganz und gar auf dem Standpunkte der strengsten Vernunftmoral zu stehen scheint, welche nur die aus dem vollen Bewußtsein der Pflichtmäßigkeit heraus erfolgenden Handlungen als sittlich wertvoll anerkennt. S. namentlich seine Bemerkung in der „Défense de la fable des abeilles", T. II, 254, wo er die Moral seines Buches streng und erhaben nennt und mit Recht sagt: „que l'amour propre y est suivi pas a pas jusque dans ses plus ténébreuses retraites. J'ose dire, qu'il n'y a aucun système de morale, qui soit aussi exact que le mien sur cet important article." Allein für ihn ist dies nur eine Fechterstellung, um das Sittliche ganz und gar aus der Welt zu werfen. Denn wenn Handlungen, die mit unseren Trieben übereinstimmen, nicht sittlich sind, weil sie uns Vergnügen bereiten, und folglich aus Eigenliebe geschehen; so sind Handlungen gegen unsere Triebe unmöglich, und alle vorgebliche Selbstverleugnung bloßer Aufputz und Flitter.

7 Die Hauptstelle gegen Shaftesbury steht am Eingang der Recherches s. la nature de la société. Mandeville selbst nennt sich gelegentlich einen Pessimisten, wenn er (Préface, T. I, p. XI) anführt, man sage von Montaigne, daß er die Schwächen der Menschheit vortrefflich gekannt, aber von ihrer Größe nichts gewußt habe, und meint, er selbst könne zufrieden sein, wenn man ihm nicht schlimmer mitspiele.

8 Es ist höchst charakteristisch, daß Mandeville gerade Shaftesbury vorwirft (Dialogue VI, am Ende; T. IV, p. 269): „qu'il favorise le Deisme; qu'en faisant semblant de censurer les fourberies des prêtres et la superstition, il attaque la bible même, et qu'enfin, en tournant en ridicule plusieurs passages des écrits sacrés, il montre, qu'il veut saper les fondements de toute réligion révélée, dans le dessein d'établir la vertu paienne sur les ruines du christianisme." Er selbst aber verfehlt namentlich am Schlusse der „Rech. s. la vertu morale" nicht, der christlichen Religion seine ironische Reverenz zu machen, indem er in Erwartung der etwa von dieser Seite kommenden Vorwürfe erklärt: „Rien en effet ne peut faire briller à nos yeux avec plus d'eclat la profondeur impénétrable de la sagesse divine, que la considération de cet homme destiné par la pro-

vidence à vivre en société. Cette créature peut non seulement etre mise dans le chemin du bonheur temporal par le moyen de ses faiblesses et ses imperfections; mais encore peut-elle recevoir, de la considération du défaut apparent des causes secondes, une teinture de cette connaissance, que la vraie réligion doit perfectionner dans la suite pour son bonheur eternel."

9 S. Introduction T. I, p. 28; vgl. Rech. s. l'orig. de la vertu morale, T. II, p. 11.

10 Man sehe hauptsächlich die Rech. s. l'orig. de la vert. mor.

11 Leslie Stephen; II, p. 33 „Pot-house edition" sagt er, mit bezeichnender Anspielung auf Mandevilles Herumsitzen in den eben damals Mode gewordenen Kaffeehäusern.

12 Die eingehendste Darstellung Butlers, welche mir bekannt ist, hat Leslie Stephen gegeben (Hist. of Engl. Thought). Im ersten Bande (Chap. V) behandelt er ihn im Zusammenhange der deistischen Bewegung und analysiert ausführlich sein religionsphilosophisches Hauptwerk „Analogy of Religion"; im zweiten Bande (Chap. IX, sect. 47—55) erörtert er seine moralphilosophische Theorie, hauptsächlich niedergelegt in einer Reihe von Predigten, welchen Reichtum des Gedankens und Eleganz der Sprache einen hohen Rang anweisen. Außerdem vergleiche man über ihn Mackintosh (On the progress of ethical philosophy) und Whewell. In Deutschland hat neuerdings namentlich Gizycki auf Butler hingewiesen (Humes Ethik, S. 20 u. f.). — Es fehlt Butler nicht an feinen und tiefgedachten Bemerkungen; aber es scheint mir doch eine Ueberschätzung zu sein, wenn Stephen (l. c. II, p. 46) ihn den scharfsinnigsten Ethiker des Jahrhunderts mit Ausnahme von Hume nennt. Dagegen spricht vor allem der ganz unsystematische und schwankende Charakter seiner Behandlungsweise, welche es verbietet, ihn zu den Denkern ersten Ranges zu zählen.

Ich zitiere nach der Ausgabe der „Works" z. Edinburgh 1813 in zwei Bänden.

13 Dies betont namentlich auch Tagart (Locke, p. 470) sehr nachdrücklich, welche Butler mit Paley, Law und Hartley zusammenstellt: „that is with those, who may be called the religious utilitarians."

14 „The not taking into consideration this authority, which is implied in the idea of reflex approbation of disapprobation, seems a material deficiency in Lord Shaftesbury's Inqu. conc. Virtue." (T. II, Preface, p. 15—16.) Ueberdies wirft er ihm vor, daß er diesen Reflexionsaffekt der Billigung in viel zu enge Verbindung mit dem Glück oder Wohlergehen gesetzt habe, so daß derjenige, welcher an dieser doch keineswegs ausnahmslosen Verbindung zweifle, alsdann ohne jede Determination zum Sittlichen sei.

15 Serm. II, p. 60; womit zu vgl. die im wesentlichen identischen, aber kürzer gefaßten Bemerkungen der Preface p. 14—15.

16 Serm. III, S. 63—64, 71—72. Es ist charakteristisch, daß als Text der II. und III. Rede, welcher diese Erörterungen vorzugsweise an-

gehören, jene paulinische Stelle des Römerbriefs erscheint, welche Jahrhunderte hindurch als eine der Hauptstützen des Begriffes der lex naturalis gedient hatte. (Tom. II, 14.)

Man vgl. damit die folgende, sehr lehrreiche Stelle: „Brute creatures are impressed and actuated by various instincts and passions: so also we are. But, additional to this, we have a *capacity for reflecting* upon actions and characters and making them an object to our thought, and on doing this we naturally and unavoidable approve some actions, under the peculiar view of their being virtuous and of good desert, and disapprove others as vicious and of ill desert. *That we have this moral* approving and disapproving *faculty is certain* from our experiencing it in ourselves, and recognising it in each other . . . For as much as it has been disputed, where in virtue consists, whether it is a Perception of the Understanding or a Sentiment of the Heart, or (which seems the truth, as including both): yet in general *there is* in reality *a universally aknowleged standard* of it." (Dissert. II. On the Nature of Virtue, subjoined to the „Analogy", Part. I.)

17 l. c. p. 65—66. Man vergleiche über Butlers Auffassung dieses Verhältnisses noch sein zweites Hauptwerk, die „Analogy of Religion", P. II, ch. 1, aus welchem hier nur eine charakteristische Stelle hervorgehoben werden soll: „The whole moral law is as much matter of revealed command, as positive institutions are; for the Scripture enjoins every moral virtue. In this respect then, they are both upon a level. But the moral law is moreover written upon our hearts, interwoven into our very nature. And this is a plain intimation of the author of it, which is to be preferred, when they interfere." l. c. p. 196. Aehnlich auch der Schluß von Sermon XI: „Upon the love of our neighbour", p. 202.

18 Sermons III, p. 67 und Serm. VI, p. 113—114. Wenn hier die Autorität des moralischen Vermögens eine Stütze dadurch zu erhalten scheint, daß seine Stimme Ausdruck des göttlichen Willens ist, so muß anderseits in der „Analogy" das Vorhandensein dieses Vermögens einen Beweis für die Existenz Gottes liefern: „The God, whom Butler worships is, in fact, the human conscience deified. The evidence of his existence and interest in the world rests on that great, standing miracle — the oracle implanted in every man's breast. For what can be more miraculous, than an infallible faculty, not derived from others, or developed by the pressures of society and the external world, but absolute, authoritative and inexplicable"? Leslie Stephen, T. I, p. 293—294.

19 So namentlich Tagart (Locke) p. 472 und auch Leslie Stephen vol. II, p. 50. — Er selbst hat es offen ausgesprochen (Anf. v. Serm. XI: „Upon the love of our neighbour"), daß er für seine Untersuchungen auf günstige Aufnahme rechne „because there shall be all possible concessions made to the favourite passion (self-love), which hath so much allowed to it, and whose cause is so universally pleaded: it shall be treated with the utmost tenderness and concern for its interests."

20 Sermon III, am Schlusse.

21 Serm. XI, p. 201.

22 Die Hauptstellen, an welchen Butler dieses wichtige Problem behandelt, stehen in der Preface der Sermons, p. 21—25; Serm. I, p. 36, Anmerkg.; XI, p. 185 ff.; dann Analogy of Religion, p. 133, Anmerkg.

23 Man sehe darüber die Bemerkungen L. Stephens, T. II, p. 52—53.

24 Dies tritt namentlich in Serm. II: „Upon Human Nature" hervor. Dort stehen nebeneinander Sätze wie die folgenden: „Nature is frequently spoken of as consisting in those passions, which are strongest and most influence the actions; which being vicious ones, mankind is in this sense naturally vicious" (l. c. p. 54); und: „It is by this faculty (conscience) natural to man, that he is a moral agent, a law to himself."

25 Pref. p. 23: „The goodness or badness of actions does not arise ... from their being attended with present or future pleasure or pain, but from their being what they are; namely, what becomes such creatures as we are, what the state of the case requires, or the contrary. Or in other words, we may judge and determine, that an action is morally good or evil, before we so much as consider, whether it be interested or disinterested.

26 S. über ihn Mackintosh, Dissert.; Gizycki, Hume, S. 222 ff.; Leslie Stephen, II, 63 ff. und besonders sympathisch Tagart, Locke etc. pass., namentlich S. 449 ff. — Der Titel des Hauptwerkes lautet: „Observations on man, his frame, his duty and his expectations". Lond. 1749. Deutsch mit Anmerkungen von Pistorius, 1772. Auf das eigentümliche Schicksal, welches dem Buche bei den Uebersetzern widerfuhr, hat Fr. A. Lange aufmerksam gemacht. (Gesch. d. Mat. I, 4. Abschn., S. 296). Für die prinzipielle Grundlegung s. Pistorius, 2. Bd., Einleit., S. 157 f.; Lehrsatz 65—67. Vgl. seine eigenen Erörterungen zum 15. Lehrsatz des 1. Bd., S. 230, welche scharfsinnige Bemerkungen zur Stütze von Hartleys Ansicht enthalten. Aehnlich Tagart l. c. S. 419—420.

27 S. die entsprechende Reihenfolge der Erörterungen Hartleys bei Pistor., 2. Bd., 3. Hptstk.

28 II, S. 153 ff.; ibid. Lehrsatz 46—48.

Für das Allgemeine s. m. den Auszug aus Hartleys Lehre von der Association, welchen Pistorius, allerdings etwas konfus und abgerissen, seinen beiden Bänden als Einleitung voranstellt. Spezielle Belege für das hier Angeführte das. Bd. 1, S. 43 u. 44, 112 u. 113. Die Anwendung dieses bereits von Hume in der Sphäre des Intellekts geltend gemachten Faktors aufs Praktische ist ein unbestreitbares Verdienst Hartleys. Er selbst schreibt die Weckung dieses Gedankens einer Bemerkung Gays zu, die für Hartleys Ausgangspunkt zu bezeichnend ist, um hier nicht mitgeteilt zu werden. „Our approbation of morality and all affections whatsoever are finally resolvable into reason, pointing out private happiness, and are conversant only about things apprehended to be means to this end; and whenever this end is not perceived, they are to be accounted

for from the association of ideas, and may properly enough be called habits." Gay, Dissert. prefixed to Law's translation of King: „On the Origin of Evil."

29 Pistor., 1. Bd., 2. Hptstk.

30 1. Bd., 1. Hptstk.

31 1. Bd., 12. Lehrsatz.

32 Hartleys Erörterungen über diesen wichtigen Punkt stehen teils im 1. Bd., 4. Lehrsatz; teils im 2. Bd., Lehrs. 77—80, 86—95.

33 A. a. O. 1. Bd., 4. Lehrsatz.

34 2. Bd., Lehrs. 71 u. 72; vgl. 66 u. 67.

35 Whewell; a. a. O. sect. VI, p. 81 ff., womit zu vergleichen die ausführliche Schilderung seines Charakters, seiner Schriftstellerei und seiner Doktrin bei Leslie Stephen vol. I, chap. VII. — Das Hauptwerk Warburtons ist die „Divine legation of Moses", deren erste, für unseren Gegenstand hauptsächlich in Betracht kommende Bücher 1738 erschienen.

36 Div. Leg. B. I, sect. IV, p. 37 der 3. Ausgabe von 1742.

37 S. z. B. Price, der einzige Vertreter des Intellektualismus in England um diese Zeit, in seinem Buche „A review of the principal questions and difficulties in morals", Ch. VI, p. 175 u. 178: „A reward supposes something done to deserve it, or a conformity to obligations previoulsy subsisting to it; and punishment is always inflicted on account of some breach of obligation." Vgl. a. a. O. p. 192 u. Ch. I, sect. 1, p. 14; sect. 3, p. 77—78.

38 Vgl. mit Whewell a. a. O. Leslie Stephen II, p. 105, § 114: „A school of writers which may probably be regarded as the dominant school of the century."

39 Whewell, a. a. O. p. 129—130.

40 Ueber die Details: Whewell, Lect. IX u. X; Leslie Stephen, T. II, ch. IX, sect. 114 u. ff.

41 Insbesondere Tucker mit seinem umfassenden Werke: „The light of nature pursued". Daß Paley ihm viel verdankt, hat dieser selbst in warmen Worten ausgesprochen (Moral Philos. ed. by Whately, Lond. 1859, Preface, S. 69). Zur Charakteristik des Buches: Mackintosh, Dissert. S. 386 ff. und insbesondere die mit feinem Humor gewürzte Darstellung bei Leslie Stephen, l. c. sect. 119—130.

42 Dies konstatieren übereinstimmend Whewell und Leslie Stephen; Richard Price, die einzige erwähnenswerte Ausnahme, ist mit seiner Lehre völlig vereinzelt.

43 Paley, Moral Philos., Bd. 1, ch. 8.

44 A. a. O. Bd. 2, ch. 1 u. 2. Man sieht aus dieser Definition, wie nachhaltig in England der Einfluß von Hobbes gewesen ist, dessen Anschauung Paley genau reproduziert, sobald man nur die theologische Verbrämung wegnimmt. Nicht minder stark wird man auch an Locke erinnert.

45 A. a. O. ch. 3.

46 Whately, Annotations zu Paley, a. a. O. S. 65.

47 Paley, Moral Philos., Bd. 2, ch. II, p. 57.

48 Whewell (Preface to a dissertation prefixed to the Encyclopaedia Britannica) bei Whately, Annotations, p. 60; cf. Annot. zu Bd. 1, ch. V, p. 25.

49 Paley, Moral Philos., Bd. 2, ch. III, p. 60; und ch. IV, p. 70.

50 Diesen Beweis hat Paley später selbst zu erbringen gesucht in seinen „Evidences of Christianity“ (1794).

51 Paley's „Natural Theology“ war die letzte Arbeit, welche er veröffentlichte; sie erschien erst 1802. So besteht, wie Paley selbst geltend macht, ein systematischer Zusammenhang zwischen seinen Werken: „He has given the evidences of natural religion, the evidences of revealed religion and an account of the duties, that result from both.“ Eine ausführliche kritische Analyse der „Natural Theology“ s. bei Leslie Stephen, I, ch. VIII; Lect. 38 u. f.

52 l. c. Bd. 2, ch. V.

53 Daß eine Theodizee im Sinne eines wirklichen Beweises für die absolute Güte der Welt (denn die Annahme der besten möglichen Welt gibt die Sache im Grunde schon verloren) nicht geliefert werden könne, haben wohl gerade die neuesten Verhandlungen über Optimismus und Pessimismus hinreichend gezeigt. Es wird auch wohl gegenwärtig selbst unter den Optimisten wenige Denker geben, die noch geneigt wären, in ein bedingungsloses Lob der Güte der Welt einzustimmen und sich nicht schließlich mit dem Pessimismus in dem Zugeständnis vereinigen, welches Resignation und Energie gleichmäßig zu Worte kommen läßt, „that we must take the world as it is, and make the best of it“. Ganz interessant ist es, um von unzähligen Stimmen über diesen Gegenstand nur zwei zu Worte kommen zu lassen, über die Möglichkeit einer natürlichen Theologie zwei, von so ganz verschiedenen Voraussetzungen ausgehende Denker, wie Bischof Whately und J. St. Mill, zusammentreffen zu sehen. S. Paley's Moralphilos. ed. by Whately, Annot. z. Bd. 2, ch. V, p. 77; und Mill, Three Essays on Religion. —Paleys eigene Argumentation beruht übrigens auch hier auf demselben Zirkelbeweis, welchen schon vor Paley der Intellektualist Price an Paleys Vorgängern, der Lockeschen Schule in der Ethik, gerügt hatte. Man sehe die folgende Darstellung des Moralwerkes von Price.

54 Hauptsächlich Bd. 1, ch. V.

55 Der vollständige Titel seines Werkes lautet: „A review of the principal questions and difficulties in morals; particularly those relating to the original of our ideas of virtue, its nature, foundation, reference to the deity, obligation, subject-matter and sanctions.“ Ich benütze die 2. Ausgabe, London 1769.

56 Man sehe besonders: Chap. I, sect. 1 u. 3; ch. II, S. 98—99; ch. VI, pass. und ch. IX, S. 358 ff.

57 Ch. I, sect. 3, S. 68, 73, 78, ch. VI, S. 172 u. 182; vgl. damit die in der Anmerkung zu p. 194 angeführten Stellen aus Adams „On the nature and obligation of virtue“.

58 Dies betont auch Compayré (Hume p. 410): „Il semble, que, sans faire un bien grand effort pour dominer son système Hume aurait pu considérer les vertus morales comme le résultat des rélations naturelles et nécessaires des choses.“ Er verweist zur Bestätigung dieser Ansicht auf eine Stelle des Positivisten Littré, in welcher von einem dem Humeschen nahe verwandten Standpunkt aus der Uebergang von der ästhetischen Gefühls- und Geschmacksmoral zu jener „moralischen Geometrie“ gemacht wird, welche das Sittliche als „realisierte Wahrheit“ bezeichnet. Es ist ferner ganz richtig, wenn Compayré bemerkt, Hume habe freilich diesen Uebergang nie gemacht: aber wie nahe doch schließlich beide Auffassungen sich berühren, zeigt sich, wenn Compayré ungefähr am gleichen Orte (p. 410) die Humesche Theorie dahin zusammenfaßt: „Accorder à la sensibilité des tendances innées, immuables, qui, se retrouvant chez tous les hommes, donnent uniformément naissance aux mêmes appréciations morales“, und ihm daraus den Vorwurf eines Widerspruchs gegen sein System macht. Das mag wohl sein; die minder skeptische Haltung der Humeschen Moral gegenüber der Erkenntnistheorie hat auch Pfleiderer betont, aber für uns ist dies ein wertvoller Beweis, daß auch die scheinbar subjektivste Ethik durch den Tatbestand der sittlichen Erfahrung genötigt wird, in irgend einer Form dem objektiven Charakter des Ethischen gerecht zu werden; wie anderseits auch die objektivste Ethik das subjektive Moment nicht entbehren kann.

59 Siehe die oben schon zum Teil benutzten Stellen Ch. I, sect. 3, p. 64 u. 70.

60 S. Ch. I, sect. 3, S. 57 ff., Ch. II, S. 92 ff., und Ch. III, S. 123 bis 126.

61 Ch. III, S. 125, wo der Einfluß Butlers auf Price am deutlichsten hervortritt. Vgl. Butlers Sermons, V: „Upon compassion“, p. 99 ff.

62 Man sehe darüber hauptsächlich Ch. VIII.

63 Man nehme z. B. Sätze wie die folgenden: „It seems indeed as evident, as we can wish any thing to be, that an action, which is under no influence of direction from a moral judgment, cannot be in the practical sense moral; that, when virtue is not pursued or intended, there is no virtue in the agent. Morally good intention, without any idea of moral good, is a contradiction. To act virtuously is to obey or follow reason; but can this be done without knowing and designing it?“ — Ueber die entsprechende Auffassung Kants und Schopenhauers Kritik derselben vgl. Gizycki (Hume, p. 98).

64 Er behandelt die Frage hauptsächlich Chap. V; andeutungsweise auch an anderen Stellen z. B. Ch. I, sect. 3, S. 74 u. 78; dann Ch. VI, S. 183.

65 Ch. X, S. 408 u. 409.

66 Die Angabe des Textes ist insofern ungenau, als Price am Schlusse des X. Kap. (p. 440, Anmerkg.) allerdings einen Gesichtspunkt geltend macht, unter welchem die Vervollständigung unserer Vernunft-Einsicht

durch Offenbarung wünschenswert sei — zur Erlangung besserer Kenntnis nämlich über das Maß des Lohns und der Strafe und namentlich, inwiefern die Reue Einfluß auf die Bestimmung derselben zu üben vermöge. Einen ähnlichen Gedanken hatte zum Zwecke der gleichen Begründung auch Clarke ausgesprochen, wenn er (Evidence of natural and revealed religion; bei Watson, Tracts p. 196) als eine der von bloßer Vernunft nicht zu entdeckenden sittlichen Heilswahrheiten das Verhältnis der göttlichen Gnade zum Sünder bezeichnet.

Anmerkungen zum X. Kapitel

1 Ueber Hutcheson die Angaben bei Gizycki, Die Ethik Humes und die neuere Monographie von Fowler, Shaftesbury and Hutcheson. 1882. Zur Kritik s. Irons, Rationalism in modern ethics (Philosophical Review, Vol. XII.

2 System of moral philosophy, Bd. 1, ch. 1, § VI.

3 Origin of our ideas of beauty and virtue, II, sect. 5, § 2.

4 Syst. 1, ch. 2, § V; ch. 3, §§ III u. IV; ch. 4, § XII; vgl. Origin etc., namentlich sect. 1 u. 2 und versch. Partien in den späteren Abteilungen. Ich benütze die französische Ausgabe dieser Schrift: Amsterdam 1749.

5 Syst., ch. 3, § VI; ch. 4, § VI u. XII.

6 l. c. ch. 4, § I—III; Orig. II, sect. 3, § 13.

7 Syst., ch. 4, § VI. Orig. II, sect. 1, § 5. Vgl. die ausführliche Erläuterung im „Essai on the nature and direction of the passions", und „Illustrations to the moral sense". Was Hume später als „natürliche Tugend" bezeichnet hat, scheidet Hutcheson aus der moralischen Beurteilung aus; vgl. Orig. sect. 4, § 1, Anmerkg.

8 Syst., Bd. 1, ch. 2, § V; Orig., sect. 4, § 8.

9 Syst., ch. 4, § IV. Orig. II, sect. 1, § 7. Dort betont H. anknüpfend an Shaftesbury ausdrücklich, daß dieser moralische Sinn keine angeborenen Ideen, Kenntnisse oder praktische Sätze voraussetze. Er definiert ihn als „Détermination de l'esprit à recevoir des idées simples de louage et de blâme à l'occasion des actions, dont il est témoin, antérieures à toute idée d'utilité ou de dommage, qui peut nous en revenir". Auch das Aesthetische wird hier zum Vergleich herangezogen und der sittliche Eindruck in Parallele gesetzt mit dem durch die Regelmäßigkeit eines Objekts oder die Harmonie eines Konzerts erzeugten, zu welchen es auch keiner Kenntnis der Mathematik bedürfe oder irgend einer Nutzbarkeit außer dem Vergnügen, welches uns diese Dinge bereiten.

10 System etc., Bd. 1, ch. 4, § IV, p. 58. Vgl. die ausführliche Auseinandersetzung mit den älteren rationalistischen Systemen: Origin etc. II, sect. 1, § 7 und sect. 3, § 15, p. 182, wo fast mit denselben Worten die Anschauung über die praktische Impotenz der Vernunft ausgedrückt wird, wie sie später Hume gebrauchte: „On dira, que la vertu ne doit avoir

d'autre principe que la raison; comme si la raison, ou la connaissance d'une proposition vraie, pouvait jamais nous mettre en action, lorsqu'il ne s'offre ni fin ni but, auquel nous nous voyons portés par désir ou par inclination." Aehnlich: Illustr. on the mor. sense; Sect. I, S. 247 u. 254. Auch an das aristotelische Zusammenwirken des „λόγος ἀληθής" und der „ὄρεξις ὀρθή" wird von H. erinnert. (Magn. Mor. I, 18 u. 35; II, 7 u. 8.)

11 Syst., Bd. 1, ch. 4, § V; vgl. ch. 5, § XIII. Es ist also, wie H. an einer anderen Stelle (Bd. 2, ch. 3, § II) ausführt, das Verhältnis einer Handlung zum allgemeinen Wohl zwar das Korrektiv des sittlichen Gefühls, aber keineswegs die einzige Quelle, aus der unsere sittliche Beurteilung fließt. Ganz ähnlich später Adam Smith.

12 Orig. sect. 4, § 3. Vgl. Illustr., sect. 4. „Von der Fortdauer derselben Einrichtung unseres Gefühls sind wir ebenso gewiß, als von der Fortdauer des Gesetzes der Schwere oder irgend eines anderen Naturgesetzes."

13 Syst., Bd. 1, ch. 9 u. 10.

14 Syst. Preface, S. 38 ff. Vgl. damit als interessantes Gegenstück die Bemerkung Humes über eine von Leechmann gehaltene Predigt bei Jodl, Leb. und Philos. D. Humes, S. 192.

15 Syst. l. c. ch. 10, § V.

16 Gesamtausgabe der „Philosophical Works" von Edinburg 1827; auf sie beziehen sich die in Klammern gesetzten Zahlen. — Humes Philosophie ist in den letzten Jahren mehrfach zum Gegenstand eindringenden Studiums gemacht worden. Auf meine im J. 1872 erschienene Bearbeitung derselben ist 1874 das geistvolle Buch von E. Pfleiderer gefolgt: „Empirismus und Skepsis in D. Humes Philosophie als abschließender Zersetzung der englischen Erkenntnislehre „Moral und Religionswissenschaft". Der Versuch einer vollständigen Würdigung Humes im Zusammenhang der englischen Entwicklung — in seiner Kritik freilich durchgängig auf Kant hin orientiert. Das französische Seitenstück zu diesen Gesamtdarstellungen Humes bildet die Arbeit von Compayré: „La philosophie de D. Hume", 1872. Die Ethik Humes hat durch G. v. Gizycki eine ebenso sorgfältige als geschmackvolle Darstellung ihres Gehalts und ihrer geschichtlichen Stellung, überdies eine beredte Verteidigung ihrer allgemeinen Tendenz gefunden. Auch Leslie Stephen (History of English Thought) beschäftigt sich eingehend mit Hume (T. I, ch. I, § 3; ch. VI, ch. VIII; T. II, ch. IX, sect. VI); dort Humes Religionsphilosophie, hier seine Ethik behandelnd. Eine geistreiche Gesamtdarstellung Humes verdanken wir Huxley in dem Sammelwerke English Men of Letters.

17 Inquiry conc. the principles of morals, sect 1.

18 Treat. on hum. nat., Bk. 3, P. II, sect. 1 (II, 244).

19 Inquiry etc., sect. 1 (IV, 242).

20 Inquiry etc., sect. 2, part. 1 u. 2 und die entsprechende Einteilung im III. Buche des Treatise on hum. nature.

21 Inquiry etc., sect. 6 und Appendix IV: „Of some verbal disputes." — Vgl. damit Gizycki (Hume p. 102 u. 122), welcher mit Recht betont, daß Hume mit diesem Einwande gegen das zu seiner Zeit im höchsten Ansehen stehende System Hutchesons, welches bloß die sozialen Tugenden berücksichtigte, im vollen Rechte gewesen sei, doch weit über die Linie des Wahren hinausgeschossen habe, indem ja daraus, daß nicht bloß die sozialen Trefflichkeiten „moralische Attribute" seien, noch lange nicht folge, daß alle Trefflichkeiten moralisch oder Tugenden zu nennen seien.

22 Shaftesbury hatte diesen Gedanken nicht gerade in seiner Inquiry conc. Virtue ausgesprochen, wo das Sittliche durchaus nur als das richtige Verhältnis zwischen sozialen und selbstischen und als Abwesenheit der unnatürlichen Neigungen erscheint; wohl aber sonst durch seine Aesthetisierung des Sittlichen, durch seine moralische Kunstlehre, durch die enge Verbindung des Gebietes der Sitten mit dem der Sittlichkeit, durch seine Betonung des Geschmackes als des eigentlichen und allseitigen Regulators, der selbst nur eine natürliche Eigenschaft ist, der Humeschen Auffassung wenigstens vorgearbeitet.

23 Inquiry conc. the princ. of mor., App. IV (IV, 403—407). — Vgl. Pfleiderer a. a. O. S. 393 u. 395 und die sehr treffende Kritik Gizyckis a. a. O. S. 123 ff. — Hume erklärt indes selbst einmal (Treatise on hum. nature, III, 3), daß es die sozialen Tugenden seien, die allen übrigen Eigenschaften des Menschen die rechte Richtung geben.

24 Inquiry, sect. 9. Conclusion (IV, 362—363).

25 Eine scharf verurteilende Kritik dieser Auffassung Humes bei Mackintosh, Dissert. S. 373. Auch Stewart bekämpft Hume ausdrücklich unter Hinweis auf Aristoteles, Shaftesbury, Price und Reid. (Works, VII, 360.) Man kann, wie heute wohl feststeht, den Schwierigkeiten des Problems nur entgehen durch die Unterscheidung verschiedener Stufen der sittlichen Entwicklung: natürlicher in der Richtung des sittlich Wertvollen weisender Triebe und Neigungen; der bewußten, durch Erfahrung und Gesetz geleiteter Moralität des Pflichtmäßigen; und dem vollkommen fest gewordenen sittlichen Charakter, dem das Gute wie eine zweite Natur geworden ist.

26 Die Stellen bei Hume sind die folgenden: Treatise, Bk. III, P. 1, sect. 2; Dissertation on the passions, sect. 5; Inquiry, sect. 1, p. 238 ff.; Appendix I: Concerning moral sentiment.

27 Natürlich gehen je nach dem Standpunkte die Meinungen über den Wert der Leistung Humes sehr auseinander. Während Pfleiderer (S. 331) in Humes Erörterung nur eine Vorbereitung auf Kants so glücklichen, weil wahren, Schwebebegriff der praktischen Vernunft erblickt, meint Gizycki (S. 143), sie hätte Kants Intellektualismus überhaupt unmöglich machen sollen. Auch Leslie Stephen erklärt neben lebhafter Zustimmung zu Humes Ansicht (II, S. 88, sect. 93) die Frage für das schwierigste aller psychologischen Probleme und die Berücksichtigung des

Wechselverhältnisses zwischen Intellekt und Gemüt für notwendig. Es ist hier natürlich unmöglich, die Frage zum Austrag zu bringen; einige Andeutungen mögen genügen. Radikal sind Humes Einwendungen nur gegen Clarkes Theorie und gegen Kant in seiner abstrakt-rigoristischen Fassung, welche das Sittliche in scharfen Gegensatz zu allem Triebleben stellt und deren Formalismus auch Pfleiderer zugesteht. Daß das Sittliche nie wirklich werden könne, wenn man seine affektiven Grundlagen. Egoismus und Sympathie, namentlich für die niederen Stufen, für die sittliche Entwicklung und Bildung, hinwegnähme, ist von Hume sicher erwiesen. Allein er hat eines vergessen: die Fähigkeit sittlicher Idealbildung, für welche in seinem nur mit Verbinden und Trennen von Vorstellungen beschäftigten Intellekt (reason) kein Raum war. Damit fängt das Sittliche natürlich nicht an, so wenig als die menschliche Tätigkeit im Denken oder künstlerischen Schaffen damit beginnt; aber die Tatsachen des sittlichen Lebens werden nur unter der Voraussetzung begreiflich, daß sich auf der durch Erziehung und Erfahrung geschaffenen Grundlage Ideale praktischen Verhaltens aufbauen, in welchen das intellektuale und das praktische Element untrennbar verbunden sind, und welchen das Streben nach Verwirklichung unmittelbar innewohnt.

28 Pfleiderer, Hume, S. 324 ff.; Gizycki, S. 143.

29 Inquiry etc., App. I, (IV, 376) — Vgl. Treatise, Bk. III, P. 3, sect. 1 (II, 368).

30 Treatise etc., Bk. III, P. 2, sect. 1.

31 Die Hauptstellen über die Sympathie stehen Treatise, Bk. II, P. 1, sect. 11 (II, 52 ff.); ibid. P. 2, sect. 5, p. 106 ff. — Dann Inquiry etc., sect. 5, P. II (IV, 292 ff.). Auch die hier in Frage kommende extensivere Wirkung der Sympathie infolge der Ausbildung allgemeiner Regeln wird dort schon angedeutet, z. B. l. c. p. 106. Vgl. p. 120. — Vgl. ferner die Bemerkungen Pfleiderers p. 338 ff. — Gizycki (Hume, p. 42) meint, es sei nicht zu viel behauptet, wenn man Hume den wissenschaftlichen Entdecker des Prinzips der Sympathie nennt. Störring (Moralphilosoph. Streitfragen, 1. Bd.) bezeichnet Hume und Smith als die Klassiker des Sympathieprinzips und stellt eine sorgsame Untersuchung darüber an, inwiefern Hume dieses sein Prinzip auch wirklich durchgeführt, d. h. alle Eigenschaften, welche er nach seiner Klassifikation als moralisch bezeichnet, aus Sympathie abgeleitet habe. Er weist, indem er dies verneint, darauf hin, daß Hume selbst im Schlußwort seiner Abhandlung über die Moral nur sage, daß sich alle zu der Sympathie gehörigen Umstände in den meisten Tugenden finden; denn der größte Teil derselben ziele auf das Wohl der bürgerlichen Gesellschaft oder auf das Wohl der Person, welche sie besitzt; und ebenso dort die Sympathie als die hauptsächlichste Quelle der moralischen Unterschiede bezeichne.

32 Namentlich Syst. of moral philos., Bd. 1, ch. 3, § V, S. 47; ch. 4, § I, S. 53.

33 Es ist unmöglich, alle die kontrastierenden Stellen des Treatise

und der Inquiry hier ihrem Wortlaut nach zu geben. Ich beschränke mich daher auf eine genaue Bezeichnung derselben. Treat. B. III, P. 2, sect. 1 (II, 249—250); P. 3, sect. 1, S. 366, womit zu vgl. die fast identischen Bemerkungen bei Hobbes, De Cive, Cap. I, S. 159. Dagegen bezeichnet die Stelle P. 2, sect. 2, S. 256—257 die Schilderungen mancher Philosophen von der Selbstsucht des Menschengeschlechts als übertrieben; und zu Gunsten des Wohlwollens besonders: Inquiry, sect. 5, P. II (IV, 293, 304, 306; dann Appendix II: On self-love, und den Essai „On dignity or meanness of human nature" (III, S. 90 ff.). Vgl. zu dieser Frage übrigens Pfleiderer, S. 340 u. Gizycki, S. 56 ff. Neuerdings hat E. B. Mc Gilvary in einer sehr sorgfältigen Untersuchung: Altruism in Hume's Treatise (Philosophical Review, Vol. 12 (1903) den Nachweis zu erbringen gesucht, daß die Differenz zwischen „Treatise" und „Inquiry" keine wirkliche Aenderung in Humes Ansichten über die irreduzierbaren Prinzipien der menschlichen Natur bedeute, und daß der Treatise nur, infolge seiner überwiegend genetischen Tendenz, dies persönliche Wohlwollen stark zurücktreten lasse, eben weil dieses nach Assoziationsprinzipien nicht erklärbar, sondern ein ursprünglicher Trieb oder Instinkt unserer Natur sei. (Treatise, Bk. II, P. 2, sect. 6.) Wohlwollen ist auf eine nicht weiter erklärbare Weise mit Zuneigung und Liebe verknüpft. Es besteht kein nachweisbarer Mechanismus der Assoziation, welcher Wohlwollen hervorruft, wenn Neigung vorhanden ist. Aber so richtig dies sein mag, so wenig bedeutet es für die Frage des Ursprungs des Sittlichen. Denn dieses „private" oder rein persönliche Wohlwollen, das mit unserer Neigung Hand in Hand geht, kann eben doch niemals jene Breite besitzen, welche nach Humes eigenen Erklärungen ethische Prinzipien haben müssen: es entsteht ganz zufällig und willkürlich, je nach dem Gange unserer Zuneigung. „Extensives" Wohlwollen dagegen, das nicht an Zuneigung geknüpft ist, d. h. ein Verlangen nach dem Wohlergehen anderer Menschen und eine Abneigung sie elend zu wissen, entspringt aus der Sympathie, welche Hume ebenfalls zu unseren geistigen Grundkräften zählt, und an einer bemerkenswerten Stelle (Inquiry conc. the principles of morals, Appendix II, Anmerkg.) mit dem allgemeinen Wohlwollen oder der Menschenliebe überhaupt gleichsetzt. Danach wäre Menschenliebe in ihrer psychologischen Wurzel mit der Sympathie identisch und genau so ursprünglich wie diese. Dann bliebe nur die Frage zu beantworten, namentlich mit Rücksicht auf Humes Verhältnis zu Helvetius, ob die Sympathie als eine Erscheinungsweise der Selbstliebe angesehen werden dürfe. Sieht man von der Wirkung der Sympathie ab, so bleibt der Satz des Treatise bestehen, daß es kein Gefühl der Menschenliebe als solcher gibt, unabhängig von den Eindrücken persönlicher Eigenschaften, geleisteter Dienste oder irgendwelcher Beziehungen anderer zu uns. (Bk. III, P. 2, sect. 1.)

34 Gizycki, S. 117. Vgl. die Stellen aus Smith, ebendas. S. 118 bis 119; dann S. 81 u. 85.

35 Pfleiderer, S. 350—351; Giz., S. 80.

36 Treatise, Bk. III, P. 2, sect. 1 (II, 252). Vgl. Inquiry, sect. 3, P. I (IV, 258 ff.).

37 Treatise, l. c. sect. 2 (II, 270); dann P. III, sect. 1 (S. 365—366).

38 Treatise, l. c. S. 272; Inquiry, sect. 3, P. I (IV, 263), wo das konzentrische Wachstum des Gerechtigkeitsgefühls im Laufe der Entwicklung sehr gut geschildert wird. Besonders wichtig ist ferner das Stück, welches Hume der ersten Veröffentlichung seiner „Inquiry concern. the principles of morals" unter dem einfachen Titel „A Dialogue" beigab und worin er anknüpft an die Eindrücke eines modernen Europäers, welcher als im alten Athen oder Rom lebend fingiert wird.

39 Ueber gewisse Inkonsequenzen in Humes Anschauungen s. Jodl, Leben u. Philos. Humes, S. 173 f., dann 191.

40 Dialogues concern. natural religion (II, 547).

41 Die Belege überreich, sowohl in P. XII der Dialogues als in dem letzten Abschnitt der Natural History of Religion.

42 Dialogues, Part. XII (II, 540).

43 Humes „Inquiry concerning the principles of morals" erschien i. J. 1751; die „Theory of moral sentiments" 1759. Der vollständige Titel des Werkes lautet: A Theory of Moral Sentiments, or an essay towards an analysis of the principles, by which men naturally judge concerning the conduct and character, first of their neighbours and afterwards of themselves. Ueber Smith vgl. man außer den Darstellungen in allgemeineren Werken zur Geschichte der Ethik die betr. Abschnitte bei Gizycki (Die Ethik Humes) und Leslie Stephen (T. II, ch. IX); endlich die beiden Monographien: von Oncken „Adam Smith und Imanuel Kant. Der Einklang und die Wechselwirkung ihrer Lehren über Sitte, Staat und Wirtschaft, 1. Abt.: Ethik und Politik", 1877; und Skarzynski, „Adam Smith als Moralphilosoph und Schöpfer der Nationalökonomie. Ein Beitrag zur Geschichte der Nationalökonomie". Zwischen den Uebertreibungen der beiden letztgenannten Werke, von denen das erste Smith allzusehr kantisiert und als einen Wendepunkt in der empiristischen Moralphilosophie Großbritanniens bezeichnet, das andere Smiths Bedeutung als Denker sowohl auf philosophischem wie auf volkswirtschaftlichem Gebiete möglichst zu Gunsten Humes zu verkleinern sucht, hatten neuere Arbeiten einen gangbaren Mittelweg zu suchen. Man sehe Feilbogen, Smith und Hume (Zeitschr. f. d. gesamte Staatswissenschaft, 46. Bd., 1890); Zeyss, Adam Smith und der Eigennutz (sowohl die wissenschaftlichen als die moralphilosophischen Fragen behandelnd, und im II. Kapitel eine sehr wertvolle Analyse der Theory of moral sentiments bietend). Damit ist zu vergleichen die Dissertation von Paszkowski, A. S. als Moralphilosoph (Halle 1890), und besonders die Abhandlung von Joh. Schubert, A. S.s Moralphilosophie (Wundts Philos. Studien, 6. Bd.), mit sorgsamer Analyse und namentlich genauer Herstellung der Kontinuität zwischen Smith und seinen Vorgängern. Zur Kritik s. m. außerdem noch G. Störring, Moralphilos. Streitfragen, 1. Bd.: Die Klassiker des Sympathieprinzips.

44 Diese Kritik steht Theory etc., P. VII, sect. 2 u. 3. Ich zitiere die Seiten nach der 6. Londoner Ausgabe von 1790, welche kurz vor Smiths Tode erschienen ist und von ihm mit mannigfachen Zusätzen versehen worden ist, während die vorausgehenden der ersten unverändert nachgedruckt waren. Sie ist deswegen besonders wichtig, weil inzwischen (1776) Smiths Grundlegung der Volkswirtschaftslehre (Wealth of Nations) erschienen war, und man aus den Zusätzen (hauptsächlich in Teil I, III, VI u. VII) sieht, daß die Entwicklung seiner volkswirtschaftlichen Ideen Smith in keiner Weise zu einer Abänderung der Grundgedanken seiner Ethik geführt hat. (Vgl. Zeyß, A. S. u. d. Eigennutz, S. 19.)

45 S. oben, Anmerkg. 17 u. 18.

46 Theory of moral sent., Part. IV, chap. 1 u. 2.

47 P. II, sect. 1; Introd. Vgl. l. c. ch. 5, S. 181 u. P. VII, sect. 3, ch. 3, S. 356.

48 P. II, sect. 2, ch. 3 u. 4 passim. Hierher gehört zur Ergänzung, was Herbart bemerkt (S. W. IX, 175), daß man bei einer vollständigen Beurteilung der Moralität einer Handlung oder eines Vorsatzes allemal anzunehmen habe, der Beurteilte sei innerlich sein eigener Zuschauer gewesen; er habe als solcher die Gelegenheit und Fähigkeit gehabt, sich selbst zu loben und zu tadeln und hiermit sich entweder anzutreiben oder zurückzuhalten.

49 Der Ausdruck und die ihm zu Grunde liegende Anschauung ist schon Hume keineswegs fremd; aber er hat davon keinen weiteren Gebrauch gemacht. (S. Inquiry, sect. 5, P. II (IV, 293.) Vgl. die Bemerkung Benekes in „Syst. d. prakt. Philos., I, S. 26. Er weist darauf hin, daß S. sich des Ausdrucks „Sympathie" nur bedient habe, weil er mit Recht das Gefühl als die ursprünglichste und unmittelbarste Form moralischer Würdigung betrachtet. Sonst hätte er ebensowohl „Einstimmigkeit des Urteils" sagen können. Das eigentliche Kriterium bildet die „Unparteilichkeit" oder „Leidenschaftslosigkeit" des bloßen Zuschauers und darauf ist der Nachdruck zu legen.

50 Gizycki, Humes Ethik, S. 20. Auch Hume selbst macht übrigens eine gelegentliche Hindeutung darauf: Inquiry conc. morals (Note EE): „It is wisely ordained by nature, that private connexions should commonly prevail over universal views and considerations; otherwise our affections and actions would be dissipated and lost for want of a proper limited object."

51 Theory, P. II, sect. 2, ch. 3.

52 P. III, chap. 4. Vgl. auch hier die illustrierenden Sätze Herbarts: „Es scheint, als müßte die Beurteilung nach einer allgemeinen Regel geschehen; denn man setzt voraus, daß alle Zuschauer, wenn sie unbefangen seien, über einerlei Gesinnung und Tat auch einerlei Urteil fällen werden, und man nimmt an, daß nach Hinwegräumung aller Eigenliebe und Verblendung auch der Täter selbst seine Tat nicht anders als einstimmig mit dem unparteiischen Zuschauer beurteilen werde. . . . Es könnte aber sein, daß man nach gar keiner Regel urteilte, sondern daß nur das Urteilen eine

Begebenheit wäre, die sich in den Urteilenden unter gleichen Umständen stets und auf gleiche Weise ereignete". (Herbart, S. W. IX, 175.)

53 P. VII, chap. 3, S. 356.

54 P. V, chap. 2, S. 18 ff.

55 A. a. O., S. 43 ff. Eine ganz verwandte Anschauung hat neuerdings Wundt in seiner Ethik vorgetragen und unter dem Begriff der Heterogeneität der Zwecke als eine allgemeine biologische Gesetzmäßigkeit ausgesprochen. (1. Abschn. 3. Kap.)

56 P. III, ch. 1.

57 P. IV, ch. 2, extr.

58 P. III, ch. 2 passim., bes. S. 292. Die Bedeutung des sozialen Lebens für die Ausbildung des Gewissens hat Smith wiederholt mit dem größten Nachdruck hervorgehoben. S. I, 253: The Man within the breast, the abstract and ideal spectator of our sentiments and conduct, requires often to be awakened and put in mind of his duty by the presence of the real spectator. Ferner I, 184: Were it possible that a human being could grow up to manhood in some solitary place without any communication with his own species, he could no more think of his own character, of the propriety or demerit of his own sentiment and conduct, of the beauty or deformity of his own mind, than of the beauty or deformity of his own face. All these are objects he can not easily see, which naturally he does not look at, and with regard to which he is provided with no mirror which can present them to his view. Bring him into society and he is immediately provided with the mirror, he wanted before.

59 A. a. O. S. 295.

60 A. a. O. S. 321—322. Wenn ich den Versuch mache, mein eigenes Verhalten zu prüfen, ein Urteil darüber zu gewinnen und es entweder zu billigen oder zu verdammen, so ist es klar, daß ich mich gewissermaßen selbst spalte, in zwei Personen auseinandertrete, und daß das Ich, welches prüft und urteilt, ein anderes ist, als das Ich, dessen Verhalten untersucht und beurteilt wird.

61 l. c. ch. 3, p. 336—337; vgl. P. IV, ch. 2, p. 481. Diese Stelle führt auch Oncken an, um den Unterschied und Fortschritt Smiths gegen Hume zu erweisen (p. 74). Er macht dort auch auf die Aehnlichkeit aufmerksam, die zwischen den „active und passive feelings" bei Smith und Kants formalen und materialen Prinzipien des Handelns bestehe.

Der Imperativ bei Adam Smith (formuliert nach Kosegartens Vorrede z. s. Uebersetzung d. Theory of moral sentiments): „Handle so, daß der unparteiische Dritte mit der Triebfeder und mit der Tendenz deiner Handlung zu sympathisieren vermag."

62 Bei Hume, Treat. up. hum. nature: Bd. 3, P. III, sect. 6 und Inquiry conc. the principles of morals, sect 9, P. II. — Bei Smith hauptsächlich Part. III der Theory of moral sentiments.

63 Gizycki, Die Eth. Humes, p. 140.

64 Dies spricht Smith selbst aus in seiner Kritik der Humeschen

Ethik (VII. Kap. der Theory): „Der einzige Unterschied zwischen jenem System und dem, welches ich aufzustellen versucht habe, ist der, daß es die Nützlichkeit und nicht die Sympathie oder den entsprechenden Affekt des Zuschauers zum natürlichen und ursprünglichen Maßstab macht."

65 E. Pfleiderer, Hume, p. 258—259. — Die Bemerkung ist dort gegen Locke gerichtet, läßt sich aber, da, wie oben gezeigt worden ist, in diesem Punkte Smith diesen nur fortgeführt hat, auch auf ihn anwenden.

66 Auch Tagart, welcher Smith nicht sehr günstig beurteilt, gibt zu, daß das Buch, „full as it is of inconsistencies, of ill considered and incorrect expressions, illustrates the value of one of the elements in forming the rule of life: namely the common sentiment of mankind." Es vertrage aber keine nähere Prüfung „since the sympathies of men with each other and their no less real and imprudent antipathies are dependent on their educations, habits, interests, connections, tastes, society, party and professed, religion." Hat es aber irgendwo in der Welt praktische Sittlichkeit gegeben, die von diesen Elementen nicht beherrscht und getragen worden wäre? Und es ist nach der vorstehenden Darstellung keineswegs richtig, daß „by making present or popular sentiments the test of right or wrong, it affords no provision for the elevation and improvement of the popular standard of right." Ausdrücklich hat Smith die letzte Entscheidung über sittlichen Wert und die wichtigsten Antriebe zu sittlichem Tun in die idealisierende Tätigkeit des Subjekts verlegt, wenn auch zugegeben werden kann, daß seine Erklärung gerade in diesem wichtigsten Punkte unvollständig ist, und sozusagen über sich hinaus verweist.

Mit diesem abschätzigen Urteil Tagarts kontrastiert sehr die warme Bewunderung, mit welcher Dugald Stewart allenthalben von Smith spricht. Zu einem verwandten Urteil kommt auch neuerdings Joh. Schubert in seiner sehr sorgfältigen und vergleichenden Untersuchung (a. a. O. S. 602). „Er hat die reifsten Resultate seiner Vorgänger mit klarem Verständnis benutzt, die vorhandenen Lücken in jenen Systemen geschlossen und so ein Lehrgebäude geschaffen, das zwar an Originalität der Entdeckungen denjenigen seiner Vorgänger nachsteht, das sie aber übertrifft an systematischem Aufbau, an innerer Geschlossenheit, sowie an Reichtum des verwendeten Materials."

67 Seine hervorragende Position als der wissenschaftliche Begründer der Nationalökonomie bleibt Smith gewahrt, obwohl fast jeder grundlegende Gedanke Smiths in den gelegentlichen Aeußerungen seiner englischen und französischen Vorgänger aufgefunden wurde, und insbesondere Humes volkswirtschaftliche Essays für ihn dasselbe waren, was für Kant die Philosophie Humes: der Funke, an dem sich sein Denken entzündete. Aber die Tatsache bleibt bestehen, daß Hume auf die Entwicklung der nationalökonomischen Theorie und Praxis bis zum Erscheinen des „Wealth of Nations" keinen umgestaltenden Einfluß gewonnen hat, indem Hume weder im Inlande noch im Auslande Schule machte und volle vierund-

zwanzig Jahre hindurch kein Mensch daran dachte, aus Hume gerade diejenigen Sätze herauszulesen, auf welche Smith sein unsterbliches Werk gegründet hat. Der Grund dafür liegt darin, daß Humes volkswirtschaftlichen Versuche — Meisterwerke eleganter Popularität, welche von geistvollen Gedanken wimmeln — gar nicht auf einem streng ökonomischen Grundprinzip aufgebaut sind, sondern sich einfach als Versuche darstellen, über die Fragen des Handels aus einem höheren Gesichtspunkt zu philosophieren. S. Feilbogen, Smith und Hume.

68 Man sehe hauptsächlich die sehr verdienstvolle und mit der größten Sorgfalt geführte Untersuchung von Richard Zeyß, Adam Smith und der Eigennutz (1889), welcher meine Darstellung die größte Förderung zu verdanken hat. Auch Paszkowski hat (a. a. O. S. 41) die verschiedenen Auffassungen des Verhältnisses zwischen der „Theory of moral sentiments" und dem „Wealth" zusammengestellt. Seine eigene Meinung, daß Smiths wirtschaftliche Theorie mit seiner Moral in voller Harmonie stehe, weil er dort technisches, hier sittliches Handeln zum Gegenstand der Untersuchung mache, wird aber dem wirklichen Sachverhalt und der Einheit in Smiths Denken kaum gerecht. Dankenswert ist sein Verzeichnis der Stellen, an welchen Smith den berechtigten Egoismus anerkennt. Man vgl. damit Zeyß, S. 57 ff. und die dort angeführten und diskutierten Stellen. Eine förmliche angewandte Ethik hat Smith nicht gegeben. Zeyß und Paszkowski haben eine Zusammenstellung der wichtigsten auf die Tugendlehre sich beziehenden Sätze versucht. In diesen Zusammenhang gehört auch dasjenige, was Adam Smith im 7. Teil der Theory über die Wahrhaftigkeit, die natürliche Anlage dazu und ihre Verstärkung durch Sympathie sagt.

69 In Bezug auf das Verhältnis zwischen dem Egoismus und dem Rechtsprinzip im „Wealth of Nations" s. Zeyß, a. a. O. 3. Kapitel und die wertvollen Bemerkungen von Franz Oppenheimer, „Aus der Jugendzeit des ökonomischen Liberalismus" (Die Zeit v. 8. u. 9. Novbr. 1902), sowie Hasbach, Die philos. Grundlagen der polit. Oekonomie (1890), S. 113 ff.

70 Dieser Gedanke findet sich im „Wealth of Nations". Gesamtausgabe d. Works v. Stewart, Vol. IV, S. 194 ff., 217.

71 Stewart teilt in seiner Ausgabe der Werke Smiths mit (Bd. 5, S. 414), daß die Prinzipien der natürlichen Theologie den ganzen ersten Teil seiner Vorlesungen über Moralphilosophie an der Glasgower Universität bildeten. „Die Glückseligkeit der Menschen ist die Absicht des Schöpfers, und sie ist auch der gewöhnliche Zustand auf Erden" . . . „Man mache einen Ueberschlag von dem Leiden der ganzen Welt, so wird man gegen einen Menschen, den Schmerz und Elend drückt, zwanzig in Glück und Freuden, oder wenigstens in erträglichen Umständen finden. (I, S. 340.) „Die Tugend wird trotz vieler Ungerechtigkeit, die es in der Welt gibt, schließlich doch belohnt; Fleiß, Ausdauer, Klugheit und Vorsicht kann es anhaltend an Erfolg nicht fehlen." (I, 444; 148 ff.) Es gehört ganz in diesen Zusammenhang seiner religiösen Teleologie, wenn Smith das Gewissen geradezu

„demi-god“ nennt. (I, 322.) Wenn die Stimme des Gewissens (der unparteiische Mann in unserer eigenen Brust) sich nicht betäuben läßt durch die umgebende Welt (the man without), so handelt der Mensch gemäß seiner göttlichen Bestimmung; läßt er sich verwirren durch andere, so zeigt er seine Verwandtschaft mit dem Irdischen und verleugnet seinen göttlichen Ursprung. Wir sind durch die Ausbildung des Gewissens, durch die Ausübung moralischer Tugenden „Mitarbeiter Gottes“ und helfen seinen Plan, der auf die größte Glückseligkeit auf Erden zielt, realisieren. (I, 412.) Vgl. Paszkowski, a. a. O. S. 42 ff.

72 Theory, P. III, chap. 2, S. 321 f.

Anmerkungen zum XI. Kapitel

1 Die einzige und sehr dankenswerte Bearbeitung der Aeußerungen des Descartes über ethische Fragen hat Heinze gegeben: Die Sittenlehre des Descartes. Von den Darstellern der Geschichte der neueren Philosophie hat vorzugsweise Windelband dieser Seite Beachtung gewidmet und Descartes auch von dieser Seite her als Vorläufer Spinozas geschildert. Vgl. über den allgemeinen Charakter dieser Periode: Lotheissen, Geschichte der französischen Litteratur im 17. Jahrhundert.

2 Die Briefe an die Pfalzgräfin Elisabeth sind Variationen über Senecas Schrift „De vita beata". Vgl. Heinze, a. a. O. S. 20 u. 21.

3 Ueber diese Nachwirkungen stoischer Gedanken in der rationalistischen Philosophie des 17. Jahrhunderts s. d. schönen Untersuchungen Diltheys, Der pantheistische Rationalismus etc. im Archiv f. Geschichte der Philosophie, 7. Bd. Auch Leibniz war nicht unempfänglich für diese Gedanken. Es gibt von ihm eine Schrift „De vita beata" aus dem Jahre 1669, welche aus einzelnen Stellen des Descartes zusammengetragen ist.

4 Die Geringschätzung des Descartes gegen die antike Philosophie bezog sich allerdings hauptsächlich auf Aristoteles, dem Heiligen der Scholastik. Eine der stärksten unter den vielen Stellen findet sich in einem Briefe an P. Dinet: „Je dis hardiment que l'on n'a jamais donné la solution d'aucune question suivant les principes de la philosophie péripatéticienne, que je ne puisse démontrer être fausse ou non recevable.

5 Die hauptsächlichsten Stellen in der Responsiones ad Objectiones im Anhang zu den Meditationen, 3. Ausg., Amstelod., S. 160—162; dann in Briefen, z. B. Ep. P. 1, ep. 116 und einigen anderen, angeführt bei Damiron, Philos. du 17. Siècle, T. I, p. 258.

6 Man vgl. die obenstehende Darstellung der betreffenden Doktrinen d. Scholastik. (S. 163 u. 169.) Was Descartes meint, berührt sich im Gedanken aufs engste mit der potentia Dei absoluta und potentia Dei ordinata, wenn er sich auch, soviel ich sehe, nirgends dieser Ausdrücke bedient.

7 Auf diesen Widerspruch hat zuerst Kahl aufmerksam gemacht. S. „Die Lehre v. Primat des Willens bei Augustinus, Duns Scotus und Descartes", S. 119—120 und die dort verzeichneten Stellen. Vgl. ferner Koch: Die Psychologie Descartes.

8 Ueber Malebranche s. Kuno Fischer, Gesch. der neueren Philos. I, 2; Damiron, Philos. au 17. siècle, T. II; Windelband, Gesch. d. neueren Philos., Bd. 1; und besonders die treffliche Monographie von Léon Ollé-Laprune, La philos. de Malebranche, 1872, 2 Bde. Gesamtausgabe der Werke von J. Simon, 2 Bde., 1859. Speziell die angewandte Ethik wird gut dargestellt bei E. Farny, Étude s. l. morale de M. (Diss. 1886).

9 Ueber den Einfluß des Cartesianismus auf die gesamte französische Kirche des 17. Jahrhunderts s. d. Angaben bei Cousin: „Blaise Pascal“; Préface de la première édition (Oeuvres, IV, Ser. 1, S. 79 ff.)

10 Nourisson: La cardinal de Bérulle.

11 In der Würdigung dieser Einflüsse und des darauf ruhenden Charakters der Philosophie M. stimmen alle Darstellungen überein.

12 Traité de la nature et de la grâce (1680). Traité de morale (1684).

13 S. das vollständige Verzeichnis der Stellen bei Laprune, I, 321.

14 Dieser Naturalismus war es aber gerade, was Malebranche an Spinoza so abstieß, daß er sich über diesen seinen eigenen Gesinnungen so nahestehenden Denker in Worten bitterer Abneigung und Geringschätzung ergeht. (S. Méditations chrét. IX; Entretiens s. la métaphysique; b. Damiron, II, 536.) Wodurch Malebranche sich von Spinoza unterscheidet, ist lediglich die Annahme einer Schöpfung; denn die substanzielle Einheit alles Existierenden mit der Gottheit hat er ausdrücklich proklamiert. Wie nahe er aber selbst daran ist, auch diesen Unterschied aufzuheben, zeigt sich darin, daß er in seinem Streben alles zu rationalisieren, auch die Schöpfung als eine notwendige Tat Gottes bezeichnet, wogegen schon von seinen Zeitgenossen der Einwand erhoben wurde, daß dann die Welt ewig sein müsse. Diese Abneigung gegen den Spinozismus, bei Prinzipien, die logisch mitten in denselben hineinführen, ist allerdings der ganzen Richtung Malebranches gemein, und zeigt deutlicher als alles andere die theologische Gebundenheit derselben. Vgl. Damiron, II, 540 u. 614; O. Laprune, II, 204. Wie bedenklich übrigens Malebranches System der Verflüchtigung der Dinge in Gott war, zeigt sich besonders an den unauflöslichen Schwierigkeiten, welche ihm der Freiheitsbegriff bereitet. Auch für den Spinozismus liegt hier ein gefährliches Problem; aber man braucht nur Spinozas Definition der Sittlichkeit anzusehen, um zu erkennen, wie sehr Spinoza in der Auffassung des Tatsächlichen sich vor etwaigen Konsequenzen seiner Metaphysik zu hüten und das Problem in den Hintergrund zu schieben gewußt hat. Malebranche dagegen raubt seiner Ethik allen Halt, indem er die Selbsttätigkeit, welche die Betrachtung des sittlichen Lebens ihn dem metaphysisch ohnmächtigen Menschen zuzuschreiben zwingt, so viel als möglich abschwächt.

15 Die hierauf bezüglichen Stellen bei Laprune, I, 287.

16 Eine ausführliche Erörterung dieses Punktes bei Laprune, I, 208 ff., dann 309 ff. Eine der sonstigen Anschauung Malebranches entgegenstehende Stelle am Beginn der Entretiens s. l. métaphysique bei

Damiron, II, 535, welcher geneigt scheint, sie als einen mißlungenen Ausgleichsversuch zu betrachten.

17 Médit. chrét. IV, 8 und Traité de l'amour de Dieu, init.

18 Traité de morale; Ire Partie; ch. 1, § 6, 13; Médit. chrét. IV, 7 u. 8; Entret. metaph. VIII, 13.

19 Recherche de la vérité; Préface; dann l. IV, ch. 1, § 4; l. III, part. II, ch. 6; Médit. chrét. XIV, 5.

20 Recherche de la vérité; L. V, ch. 1; Conversations chrét. IV und V. Die Erklärungen M.s bewegen sich hier im Kreise. Einerseits führt er ganz bestimmt die Verkehrung des ursprünglichen Verhältnisses auf den Sündenfall zurück; anderseits bleibt die Frage offen, wie denn dieser möglich gewesen sei, wenn das ursprüngliche Verhältnis richtig angelegt war.

21 Daher denn auch das völlige Ineinanderspielen des Logischen und des Ethischen, wie es gerade das philosophische Haupt- und Erstlingswerk Malebranches, die Recherche de la vérité, in frappanter Weise zeigt. Diese Identifizierung des Ethischen mit dem richtigen Erkennen gilt übrigens nur, wenn man von der Theologie Malebranches absieht. Denn wo er diese in den Vordergrund stellt, wie im „Traité de la nature et de la grâce", da bezeichnet er nicht nur das Erkennen selbst als Gnade (grace du créateur), sondern auch in den meisten Fällen als unzureichend, der Macht der Begierden die Spitze zu bieten, da es uns nicht mit sich fortreiße, wie die Lust, sondern nur den Weg weise. Es genügt deshalb nur da, wo bereits vollkommene Selbstbeherrschung vorhanden ist; für den Unvollkommenen bedarf es dagegen einer neuen, wirksamen Gnade, der spezifischen Gnade Christi, um die Hemmungen der Sinnlichkeit zu überwinden — eine Gnade, welche, wenn es erlaubt ist diesen Ausdruck zu gebrauchen, von vornherein mehr den Charakter des Affekts trägt und darum auch unwiderstehlich mit sich fortreißt. Diese Wendung ist freilich im Sinne des Dogmas ebenso korrekt, als philosophisch bedenklich. Vgl. unten Anmerkg. 34.

22 Die Stellen bei Laprune, I, 452.

23 Traité de morale; P. I, ch. 5—7; Recherche, l. VI, part. I, ch. 2 u. 5.

24 Es ist vor allem die Rech. de la vér., welche hier anzuführen ist, obwohl es auch den übrigen Schriften Malebranches keineswegs an hierher gehörigen Erörterungen fehlt. Daß sich M. von dieser Seite den La Bruyère und Larochefoucauld verwandt zeigt, hat Damiron mehrfach hervorgehoben.

25 Die wichtigsten Stellen bei Ollé-Laprune, II 491.

26 Traité de morale, I, ch. 3; II, ch. 6—8.

27 Laprune, I, 503.

28 Interessante Belege für die Abneigung Malebranches gegen Aristoteles bei Laprune, I, 83.

29 Z. B. Méd. chrét., XI. Ein klassischer Beleg für diese Naivetät bei Damiron 540—541 aus d. Entret. s. la métaphysique.

30. Vgl. Laprune, I, 431 und Damiron, II, 373 u. 594. Es sind besonders die mehr populären und erbaulichen Schriften, die Conversations chrétiennes, die Méditations und die Entretiens sur la métaphysique, in denen diese Tendenz hervortritt. Auf die große Aehnlichkeit, welche in dieser Beziehung zwischen Malebranche und Leibniz besteht, hat bereits Damiron, II, 483 hingewiesen.

31 Es wurde schon oben betont, daß dies einer der bedenklichsten Punkte in Malebranches Philosophie sei. In der Tat finden sich hier die größten Widersprüche nebeneinander, an denen alle Auflösungsversuche scheitern müssen. S. die Stellen bei Laprune, I, 287. Vgl. Damiron, II, S. 449 u. 479.

Prantl (Allg. deutsche Biographie, Bd. 18, S. 189) konstatiert in Theodizeefragen einen Einfluß von Leibniz auf Malebranche, beruhend auf Briefen von 1692. — Die Aeußerung „La liberté est un mystère" hat Schopenhauer seiner Abhandlung über die Freiheit des Willens als Motto vorangestellt.

32 Conversat. chrét. IV u. V. Médit. chrét. VII. Traité de la nat. I, 1; ch. 34 u. 35. Vgl. die interessanten Parallelen zu dieser Anschauung bei Laprune, I, 403.

33 Entret. métaphys. IX, pass. Convers. chrét. III, IV, V.

34 Man vgl. Anmerkg. 18; die sehr klare Darstellung bei O. Laprune, I, 426 ff. Unter den Stellen besonders wichtig: Entret. métaph. XII u. XIV pass.

35 Die Stellen bei Laprune, I, 392. Vgl. Damiron, II, 513, 537.

36 Die Ethica des Geulincx jetzt am bequemsten und vollständigsten zugänglich in der Gesamtausgabe seiner Schriften (Opera Philosophica), welche N. Land veranstaltet hat (Haag 1893), 3. Band. Sie besteht aus sechs grundlegenden Abhandlungen, deren vollständiger Abschluß fehlt, und aus den Bearbeitungen und Erläuterungen, welche dieselben im akademischen Unterricht gefunden haben, nämlich einem ausführlichen Kommentar und zwei Exkursen (Disputationes) über den Begriff und das Glück der Tugend und über das höchste Gut. In diesem Exkurse, der zunächst von den Anschauungen der antiken Philosophen ausgeht, ist namentlich die sehr ausführliche Auseinandersetzung mit Epikur von Interesse. Ursprünglich hatte Geulincx nur die erste der grundlegenden Abhandlungen: „De virtute et primis ejus proprietatibus" herausgegeben; erst die nach seinem Tode veranstalteten Ausgaben brachten auch die übrigen Abhandlungen und die Erläuterungen und gaben dem Ganzen den griechischen Titel Γνῶθι σεαυτόν, sive Ethica. Durch diese Zugaben wird der Charakter eines Schul- und Lehrbuches, welchen schon die grundlegenden Abhandlungen zeigen, noch mehr ausprägt. — Nachdem Geulincx lange Zeit vor den glänzenden Namen eines Descartes, Malebranche und Spinoza fast ganz in Vergessenheit geraten war, hat sich in neuerer Zeit ihm wieder ein lebhafteres Interesse zugewendet, welches sowohl den metaphysischen und erkenntnistheoretischen als den ethischen Ge-

danken zu gute kam. S. in Bezug auf die Ethik: Ed. Pfleiderer: Geulincx als Hauptvertreter der okkasionalistischen Metaphysik und Ethik, 1882; Göpfert, Geulincx' ethisches System (1883); Van der Haeghen; Geulincx; Étude sur sa vie, sa philosophie, ses ouvrages (1886); N. Land, Arnold Geulincx und seine Philosophie (1895). Den besten Einblick in die originale Denk- und Ausdrucksweise von Geulincx gewährt Göpfert, welcher eine große Anzahl von Stellen in knappen lateinischen Texten gibt, aus einer von ihm nicht näher bezeichneten Ausgabe der Ethik nach 1675, die von Flender und Hazeu besorgt worden ist. Die Nachprüfung ist dadurch erschwert; aber die wesentlichsten Gedanken kehren in den sechs Abhandlungen und den zugehörigen Anmerkungen so häufig wieder, daß es auf die einzelne Stelle nicht so sehr ankommt. Eine ausführliche Inhaltsangabe der Ethik gestützt auf seine Gesamtausgabe gibt Land, a. a. O. S. 160 ff.

37 Den ungemein starken und kenntlichen Einschlag stoischer Gedanken bei Geulincx führt auch Van der Haeghen auf die litterarische Tätigkeit des Justius Lipsius, insbesondere auf seine „Manuductio ad Stoicam philosophiam“ (1604) und „Physiologia Stoicorum“ zurück.

38 Dies zeigt ganz deutlich schon eine Aeußerung des Descartes in den „Prinzipien“, wo er sich auf die göttliche Allmacht beruft, um darzutun, daß gerade weil Gott diese Eigenschaften besitzt, menschliches Tun seine Absichten niemals durchkreuzen könne und auf der anderen Seite die unbedingte Gewißheit unserer Freiheit ausspricht, die so klar und zweifellos sei, „que la toute-puissance de Dieu ne doit pas nous empêcher de la croire“. (Ed. Cousin, T. III, p. 87).

39 S. die Stellen bei Göpfert, S. 22.

40 Ueber Geulincx Verhältnis z. Bibel u. Offenbarung s. besonders Land, S. 123 ff.

41 Das Hauptwerk dieser Polemik ist die „Réfutation d'un nouveau système de métaphysique“ von dem P. Du Tertre; 1715. Vgl. die Darstellung bei Ollé-Laprune, II, S. 85 ff. und Damiron, II, 478 f., 576 ff. und Cousin, Fragments de philos. moderne, IIme partie, S. 304 ff. sowie Douarche, L'Université de Paris et les jésuites.

42 Die wichtigsten dieser Kontroversschriften sind: Arnauld: „Traité des vraies et des fausses idées“; und besonders dessen „Reflexions philosophiques et theologiques sur le nouveau système de la nature et de la grâce“ (1685—86). (Ueber seine Stellung zum Cartesianismus s. Damiron, II, 452; über sein Verhältnis zur Gnadenlehre: O. Laprune, II, 63 und Damiron, II, 568.) Fénelon: „Réfutation du système du P. Malebranche“ und „Traité de l'existence de Dieu“, beide auf Veranlassung und zum Teil unter Mitwirkung Bossuets entstanden. (Vgl. Damiron, II, 553 und besonders l. VII, chap. 4, welches überreiche Anklänge F. an Descartes, Malebranche und selbst Spinoza aufweist. Aehnlich auch O. Laprune, II, 72.) Bossuet: Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même. Auch er vom Cartesianismus ausgehend, verbindet damit die strengste Orthodoxie. „Un Père de l'Église Cartésien“ nennt ihn Damiron (II, 671), dessen

ausführliche Darstellung (l. VII, chap. 3) zu vergleichen. — Boursier, Theologe aus der Schule Arnaulds: „Action de Dieu sur les créatures" (1713); ebenfalls in vielen Partien Malebranche sehr nahestehend. (Vgl. O. Laprune, II, 187 und Damiron, II, 615 ff.) Dasselbe in noch höherem Grade gilt auch von den P. P. Lami (Benedictiner): „De la connaissance de soi-même" und „Traité des premiers éléments de la science"; (Damiron l. c. l. VII, ch. 1; O. Laprune, II, 179) und André (Jesuit), aber gleichwohl getreuer Anhänger Malebranches und deswegen vom Orden verfolgt. (S. Cousin, Fragments de philos. moderne; II. partie und O. Laprune, II, S. 193 ff.)

43 Vgl. über diese Verhältnisse die höchst instruktive Vorrede V. Cousins zu seiner Ausgabe der „Pensées" von Pascal (Oeuvres, IV. Ser., T. I.)

44 Ueber Pascals Moralphilosophie s. m. Raoul Richter im Archiv f. Gesch. d. Philos. 1898, 12. Bd., S. 69, woselbst auch das Notwendige über die so weit voneinander abweichenden Ausgaben der Pensées. Vgl. ferner Natorp in den Preuß. Jahrbb. 1884 u. Dreydorff, Pascals Gedanken über die Religion. Ueber die Gegensätze innerhalb des damaligen Katholizismus reiches Material bei Döllinger u. Reusch, Geschichte d. Moralstreitigkeiten innerhalb der kathol. Kirche seit d. 16. Jahrh. mit Beiträgen z. Geschichte u. Charakteristik d. Jesuitenordens.

45 Pensées sur la réligion, Art. III, Nr. 9; Art. VII, Nr. 34.

46 Vgl. Tholuck: Die Vorgeschichte des Rationalismus, S. 15.

47 S. die Angaben bei Nourisson: Le cardinal Bérulle, S. 251.

48 Vgl. Heppe: Geschichte der quietistischen Mystik in d. kathol. Kirche, und Matter: Le mysticisme en France au temps de Fénelon. Ferner Guerrier, Madame de Guyon.

49 Daß diese Parallele nicht aus der Luft gegriffen ist, sondern den Nächstbeteiligten selbst etwas derartiges vorschwebte, zeigt die Aeußerung Bossuets, eine Religion wie die von Fénelon geträumte wäre keine Religion mehr, sondern nur eine Art theologischer Platonismus. (S. Heppe a. a. O. S. 400, Anmerkg.)

50 Dafür charakteristische Aeußerungen von Eckhart und d. „deutschen Theologie" bei Class: Ideale und Güter, S. 78. Schon Bernhard v. Clairvaux hat eine Formel, welche der des Mystizismus nahe kommt: Amor Dei habet praemium; sed id quod amatur. (De Deo diligendo.)

51 Explication des Maximes des Saints sur la vie intérieure (1697). Das Wesentliche daraus bei Heppe a. a. O. S. 387 ff. „Je ne trouve plus du Moi; il n'y a plus d'autre Moi que Dieu!" Daß die ganze Anschauung eigentlich nur eine Konsequenz des strengen Augustinismus ist, deutet F. selbst im Avertissement der Maximes des Saints an. „Si nous n'avons de vertu qu'en Dieu; si nous ne valons que par Dieu, si de nous mêmes nous ne sommes que mort et péché, nous devons tendre de toutes nos forces à l'amour pur de Dieu, sans aucune considération de nous-mêmes, qui ne sommes que bestialité et concupiscence.

52 Die Hauptschrift Bossuets ist die „Instruktion sur les états

d'oraison". Den übrigen Schriftenwechsel s. b. Heppe, S. 409, Anmerkg. Man muß übrigens, um Bossuets ganze persönliche Meinung kennen zu lernen, auch noch seinen „Traité de l'amour de Dieu", und die „Lettres spirituelles" in Betracht ziehen. Vgl. Matter, l. c. S. 261 ff.; ferner Nourisson, La Philosophie de Bossuet, u. Paul Janet, Fénelon.

53 Für die allgemeine Charakteristik s. L. Feuerbach: Pierre Bayle etc. und Kuno Fischer: Fr. Bacon und seine Nachfolger, II. Buch, Kap. 17. Für alles Persönliche und Biographische die von W. Bolin in der neuen Gesamtausgabe von Feuerbachs Werken dem Bayle-Band vorausgeschickte Lebensbeschreibung. (S. W. Bd. V.)

54 Fischer, a. a. O. S. 333.

55 Pensées diverses, § 156.

56 l. c. §§ 143 u. 159.

57 l. c. § 134 u. 135.

58 l. c. § 133—136; §§ 139—140 u. 142 mit drei sehr interessanten Beispielsbeweisen. Vgl. damit § 167 u. 176. — Eine sehr eigentümliche und merkwürdige Anwendung dieser Gedanken findet sich Continuation des pens. div. § 124. Bayle wirft dort die ganz an Mandeville erinnernde Frage auf, ob ein ganz aus echten Christen bestehender Staat in der Mitte von Völkern, die entweder dem Heidentum oder dem gewöhnlichen Halbchristentum ergeben sind, zu existieren vermöge, und verneint dieselbe durchaus.

59 Die hauptsächlichsten Artikel des Dictionnaire, welche diesem Nachweise dienen, sind: Hermias, Stilpon, Xenocrate, Remarque F.; Lucrèce, Rem. E.; Spinoza, Rem. O.; hiezu einige §§ der Pensées diverses, namentlich 174, 178 u. 180; dann 182, wo Bayle zeigt, daß ja auch der Atheismus seine Martyrer gehabt habe (Vanini) und man daraus den sicheren Schluß ziehen könne, daß auch die Abwesenheit alles religiösen Glaubens weder das Streben nach Ruhm noch die höchste sittliche Kraft der Selbstverleugnung ausschließe. — Siehe ferner Contin. des pens. div. § 144 u. 145.

60 Daß dies bei den heidnischen Religionen der Fall sei, bildet einen wichtigen Bestandteil der Argumentation Bayles und dient dazu, um die Ansicht zu widerlegen, welche selbst den Aberglauben noch für besser hält als den vollständigen Atheismus. Siehe Continuat. des pensées diverses § 53, 54, 82, 83.

61 Was die von der Idee einer Vorsehung und einer richtenden Gottheit unabhängige Geltung des Sittlichen betrifft, spricht sich Bayle mit einer Entschiedenheit aus, die nichts zu wünschen übrig läßt und gegen den theologischen Utilitarismus, wie er im 18. Jahrhundert in England zur Geltung kommt, im voraus die stärksten Einwände liefert. Man s. z. B. Contin. des pens. div. § 155.

62 S. vor allem die „Institutio brevis et accurata totius philosophiae" zum Gebrauch bei Vorlesungen und für seine Hörer verfaßt. (4. Bd. der Gesamtausgabe, La Haye 1737 fol., S. 259—262.)

63 Cont. d. pens. div. § 152; Réponse aux questions d'un provincial, II. partie; chap. 89. Dort wird zunächst der Beweis aus einer Reihe von Autoritäten der gleichzeitigen katholischen und protestantischen Theologie und des Naturrechts geführt und daran eine metaphysische Erörterung gereiht; hier werden die Cartesianer und der englische Theologe King bekämpft, gegen dessen Buch (On the origin of the evil) auch Leibniz polemisiert hat. Bayles Haltung in dieser Frage hat ihm warme Lobsprüche von Leibniz eingetragen (s. Theodicée § 183 u. 185); allerdings mit nachfolgendem Verweise wegen übertriebenen Skeptizismus.

64 Commentaire philosophique sur ces paroles de Jesus Christ: „Contrains-les d'entrer"; Luc. XIV, 23. Ich zitiere nach der Ausgabe Rotterdam 1713.

65 Man vgl. die fast identischen Ausdrücke der Institutio und des Commentaire philos. S. 140—145, pass.

66 Inst. philos., P. II. De actionibus humanis.

67 l. c. S. den vorausgehenden Abschnitt.

68 Pensées div. §§ 167, 178 u. 179; Contin. § 155.

69 Pensées div. § 136.

70 So hat bereits Gassendi in seinem Buche „De anima" einen ausführlichen Abschnitt über das Triebleben der Seele (De appetitu; de affectibus seu passionibus generatim; de voluptate et molestia; de amore et odio, de cupiditate et fuga; de spe ac metu). Hobbes behandelt denselben Gegenstand in ganz ähnlicher Weise, nur kürzer, in der Schrift: „De homine", Kap. 11—13 (de appetitu et fuga; de affectibus sive perturbationibus animi). Um dieselbe Zeit erscheint Descartes' Abhandlung „Le passions de l'âme" (1650), womit zu vergleichen das 4. Buch von Malebranches „Recherche de la vérité", und 1677, mit der ersten Veröffentlichung von Spinozas Ethik, das Meisterstück dieser ganzen Richtung. Schon Bacon hat übrigens die Wichtigkeit der Affekte für die Behandlung der Ethik erkannt (s. De augm. lib. VII, Kap. 3, p. 164 der Mayerschen Ausgabe) und seine Verwunderung darüber ausgesprochen, daß Aristoteles, der Verfasser so vieler Bücher über Ethik, die Affekte „ut membrum ethicae principale" in ihnen nicht behandelt habe. Vgl. K. Fischer, Bacon etc., S. 389 der 2. Aufl.

71 Als treffende Illustration des Satzes, daß Bayles Argumente vielfach nur Gelegenheitsgründe sind, des Zusammenhangs mit einer geschlossenen Ansicht entbehrend, mögen hier noch einige §§ der Cont. des pens. div. Beachtung finden, in welchen Bayle ausdrücklich den Satz bekämpft: „qu'un instinct de la nature ne peut-être faux, étant universel." Ich lasse die theologischen Argumente Bayles beiseite. Außerdem werden (§ 24) diesem Satze die folgenden entgegengestellt: 1. daß alle sittliche Unordnung des menschlichen Lebens aus der Natur als einer verderbten Quelle entspringe; 2. daß schlechte Erziehung und schlechtes Beispiel nur die Laster heranwachsen lassen, deren Keim in der Natur liegt; 3. daß alles sittlich Gute beim Menschen nur die Frucht der Mühe sei, die man

sich mit Ausrottung der schlimmen Naturanlagen und ihrer Ersetzung durch bessere gebe, eine Frucht der Kultur, der Belehrung, der Ueberlegung, der Philosophie, der Religion — und daß deshalb die Sittlichkeit sich so schwer befestige, das Unsittliche aber mit solcher Leichtigkeit heranwachse; daß 4. das, was man bei einem Kinde gutes Naturell nenne, nichts weiter sei als eine gewisse Leichtigkeit, sich für das Gute bilden zu lassen. Dies kann, hält man sich an Bayles Theorie, nur heißen, daß keineswegs die Natürlichkeit, sondern nur die Vernünftigkeit über den sittlichen Wert entscheide. Und für diesen Vernunftentscheid wird man sich auf die lex naturalis berufen können.

Allein, was Bayle an der angeführten Stelle später folgen läßt, das droht beinahe diese ganze Annahme umzustürzen und ihn einer ganz nominalistischen Auffassung des Sittlichen entgegenzuführen. Denn er spricht von dem Angeborensein gewisser Ideen und meint, wer sich damit helfen wolle, der müsse sich vor allem mit Locke auseinandersetzen und zeigen, wie es denn komme, daß alles, was bei den einen Völkern als recht und sittlich gelte, bei anderen als böse und verwerflich betrachtet werde. Wie geht dies mit der lex naturalis zusammen?

72 Pens. div. § 161, 172 u. 176; Contin. etc. § 149. Auch hier fehlt am Schlusse die begütigende Klausel zu Gunsten des hl. Geistes nicht, von der man manchmal wirklich nicht recht weiß, ob sie erbaulich oder ironisch gemeint ist. Denn wie selten die Gabe des Geistes bei sogenannten Christen vorkomme, hat gerade Bayle hundertfältig gezeigt.

Anmerkungen zum XII. Kapitel

Allgemeines. Ueber den allgemeinen Charakter der Aufklärung in Frankreich und die Impulse, welche von der damaligen Beschaffenheit des Staates und der Kirche ausgingen, vgl. man den 12. Band von Laurents „Etudes sur l'historie de l'humanite“ (La Philosophie du 18me siècle et le christianisme); Lanfreys köstliche, an instruktiven Details reiche Skizze: L'eglise et les philosophes au 18me siècle; und den 2. Band von Hermann Hettners Litteraturgeschichte des 18. Jahrhunderts. Auch Damiron, Histoire de la Philosophie au 18me siècle, bietet bei seiner großen Objektivität trotz des von den Ideen der Aufklärung weit abweichenden Standpunktes viel Wertvolles.

1 Darauf hat namentlich Laurent aufmerksam gemacht (Ét. s. l'humanité, 12. Bd., 522 ff.) und, gestützt auf viele Stellen aus den Atheisten, gezeigt, daß eben die schroffste Opposition gegen das Bestehende das Hauptmotiv ihres Atheismus war. Ueberall bricht die Ueberzeugung durch, daß der Atheismus der einzige Glaube sei, welcher die Sittlichkeit nicht ruiniere. Ebenso verhält es sich auch mit dem Materialismus, welcher von der immer radikaler werdenden Stimmung vorzüglich als Waffe gegen die Religion ergriffen wird. (Lange, Gesch. des Mat., 3. Aufl., I., S. 311 und S. 416, Anmerkg. 54.)

2 Auf diesen Widerspruch in der Geistesrichtung der französischen Aufklärung hatte zuerst Bartholmès (Histoire critique des doctrines réligieuses de la philosophie moderne) aufmerksam gemacht, den Feuerlein, Die philos. Sittenlehre, II, S. 124, zustimmend erwähnt; gleichwohl wird bei dem gebräuchlichen Gesamturteil über die Zeit häufig nicht genug darauf geachtet. Feine Bemerkungen darüber bei dem der Zeit wenig geneigten, aber unparteiischen Damiron, I, S. V; dann 397 u. 442; weitere Nachweisungen bei Laurent, T. 12, S. 543 u. f.; bes. S. 557—558. „Ce qui caractérise cette vertu, c'est un entier désinteressement, quoique en apparence elle soit fondée sur l'interêt.“ Dasselbe anerkennt auch Rosenkranz, Diderots Leben, I, S. 155.

Vortrefflich sagt Renan (Essais de morale et de critique, S. 62) von diesen Denkern: „Ils avaient le tort, de mêler aux plus bienfaisantes doctrines une sorte de platitude systematique. L'épicureisme semblait revivre

chez eux, moins la poësie de Lucrèce. Ils prêchaient le vrai spiritualisme, l'humanité, la pitié, l'equité sociale, et ils trouvaient bon de se dire materialistes, de nier dans les termes l'idée, dont ils fondaient la réalité. Ils prêchaient le Dieu veritable, celui qu'on sert par la justice et la droiture et ils se disaient athées. Ils prêchaient l'idéalisme par excellence, la sainteté du droit, la prééminence de l'esprit, et ils niaient l'idée en reduisant tout aux sens."

3 Die beiden vorzugsweise in Betracht kommenden Schriften sind das Buch „De l'esprit" aus dem J. 1758, und die durch verschiedene Kritiken veranlaßte Umarbeitung desselben, unter dem Titel „De l'homme", die erst nach Helvetius' Tode bekannt geworden ist, aber im wesentlichen die gleichen Anschauungen enthält. Ich zitiere nach der Gesamtausgabe der Werke von Saint-Lambert: Oeuvres d'Helvétius, Paris 1792. 4 voll. Der „Essai sur la vie et les ouvrages d'Helvétius, servant de préface à cette édition" findet sich auch im 5. Bd. der Oeuvres philosophiques de St. Lambert. Paris 1800. Eine monographische Bearbeitung hat Helvetius nur in der sehr sorgsamen und urkundlich genauen Dissertation von Wolfgang Arnd gefunden: Das ethische System des Helvetius (Kiel 1904).

Eine glänzende Charakteristik seiner Persönlichkeit und seiner schriftstellerischen Art, sowie geistvolle Bemerkungen über seine Theorie gibt John Morley im 2. Bande seines Buches „Diderot and the Encyclopedists", chap. 13.

4 Vgl. besonders den Anhang II zur Inquiry conc. the principles of morals. Aehnlich auch Ad. Smith, Theory of moral sent., P. VII, sect. 2, ch. 2 u. 4.

5 Dies teilt Diderot mit in seiner Geschichte Epikurs, die er für die Encyclopädie verfaßte. S. Rosenkranz, D.s Leben und Werke, I, S. 227 u. 243. Auch La Mettrie schrieb ein „Système d'Epicure" (Oeuvres philos. Amst. 1774, T. II).

6 Eine treffliche Analyse der Maximes gibt Guyau, La morale d'Epicure; eine vollständige Systemisierung nach leitenden Gesichtspunkten Hasbach in der Schrift: Die philosophischen Grundlagen der politischen Oekonomie. — Die fünf bei Lebzeiten des Verfassers erschienenen Auflagen d. Maximes weichen sehr voneinander ab. Sammlung d. Oeuvres v. Gillert u. Gourdault in 3 Bänden, Paris 1868—83. — Schon gegen Larochefoucauld wurden Einwendungen erhoben, wie später gegen Helvetius.

Sehr fein meinte Pope (bei Spence, Anecdotes): „As L. R. proves, that all virtues are disguised vices, I would engage to prove that all vices are disguised virtues: neither indeed is true". Aehnlich Laharpe (Lycée, X, S. 299: „Croit-on que la vertu ne garde pas souvent son secret tout aussi bien que l'amour propre et qu'il n'y ait pas autant de mérite à l'apercevoir?" Und endlich verrät L. einmal sein eigenes Geheimnis in dem Satze: „L'hypocrisie elle-même est l'hommage que le vice rend à la vertu."

7 Entretiens d'un philosophe; Oeuvres v. Assézat, T. II. Köstliche

Gedanken über das Verhältnis der religiösen zur humanen Ethik und den Eigennutz in der Religion enthaltend. Vgl. Laurent, T. 12, S. 558.

8 Man vgl. über Lamettries Moraltheorie F. A. Lange, Gesch. d. Mater., I, S. 350 ff., welcher das Verdienst hat, im Gegensatz zu der herben Verurteilung Hettners (Gesch. d. franz. Litt., 3. Aufl., S. 388), nicht bloß das Abstoßende, sondern auch das Wertvolle hervorgehoben zu haben. Der Discours sur le bonheur steht im 2. Bande der Oeuvres Philos. in 3 Bänden; Amsterd. 1774. Die Auszüge, welche Quépat, Essai s. Lamettrie, mitgeteilt hat, lassen gerade die wichtigsten Gedanken vermissen.

9 Dies haben auch solche Denker anerkannt, welche, wie Hutcheson und Ad. Smith, den Egoismus für unzulänglich zur Begründung des Sittlichen gehalten haben. S. Hutcheson, System of moral philos., Bd. 1, ch. 3 u. 4; Smith, Theory of moral sentiments, P. VII, sect. 2, S. 279 u. sect. 3, S. 327. — Daß übrigens die Lehre vom interêt personel im damaligen Paris wohl als allgemeine Tatsache existierte, hält auch Rosenkranz (Leben Diderots, II, 73) für wahrscheinlich und wird durch die Nachweisungen des folgenden Abschnittes bestätigt.

10 Wie z. B. Gizycki an der oben (X. Kap. Anm. 33) zitierten Stelle der Schrift über die Ethik Humes, S. 57. Daß dieser Versuch auch nach Humes Zugeständnissen an das altruistische System noch berechtigt war, macht auch Leslie Stephen (II, p. 105, § 113) geltend. „Meanwhile it was easier for most thinkers of his (Hume's) school to accept the explanation which he rejected, and to assume, that altruism was merely selflove disguised. This indeed may be regarded as an early form of the explanation, which we may probably regard as the soundest — namely that the altruistic feelings are developed out of self-regarding feelings, though they have come to be something radically different". Dies ist im Gegensatz zu Hettners Auffassung (Gesch. d. franz. Litt., 3. Aufl., S. 394) entschieden festzuhalten.

11 De l'homme; sect. 2, ch. 16, Oeuvres, t. III, p. 191—192; 196 ff. De l'esprit; Disc. II, ch. 13 (I, 234 ff.).

12 Man vergleiche mit den Anmerkung 13 zitierten Abschnitten bei Helvetius, welche neben der allgemeinen Theorie noch eine sorgfältig durchgeführte Erläuterung durch Beispiele aus dem Leben verschiedener Völker geben, insbesondere die Abschnitte, wo Hume den Ursprung der einzelnen Rechtsbestimmungen untersucht: (Treatise; Bk. III, P. II, sect. 3 bis 12; Inquiry etc., Bk. III, P. II, sect. 4 und insbesondere den Essai „A Dialogue" in Vol. IV, pag. 409.)

13 Man sehe z. B. De l'esprit, Disc. II, ch. 8, ch. 10, ch. 14.

14 De l'esprit, Disc. II, ch. 2 und namentlich ch. 6. Die einseitige und verkehrte Moral gewisser partikulärer Gesellschaftskreise wird dort scharf verurteilt und ihnen gegenüber auf das allgemeine Wohl als einzig richtiges Kriterium verwiesen. Vgl. noch l. c. ch. 11 und 23 und Disc. III., ch. 16.

15 Ja er geht einmal so weit zu behaupten (De l'homme, sect. 4,

ch. 23; T. IV, p. 43, Anmerkg. 1: „Tout, jusqu' à l'amour de soi, est en nous une acquisition. On apprend à s'aimer, à être humain au inhumain" etc. Dieser Satz, richtig verstanden, und in seine psychologischen Konsequenzen verfolgt, würde H. wie Butler und Hume zur Anerkennung ursprünglicher, aller Selbstliebe vorausgehender Grundtriebe geführt haben.

16 Der Hauptnachweis dieses Satzes steht in der Schrift: „De l'esprit; Disc. III, ch. 9 u. f.; T. II, p. 27 ff. — Man sehe namentlich die beachtenswerte Zergliederung einer Anzahl von Affekten, welche von der physischen Sensibilität am weitesten abzuliegen scheinen, Ehrgeiz, Habsucht, Stolz und Freundschaft. — Der vielumstrittene und ebenso wie die gegenteilige (Schopenhauersche) Ansicht ohne Frage einseitige Fundamentalsatz der Pädagogik des Helvetius von der ursprünglichen Gleichheit aller Anlagen, wurde übrigens schon von Diderot lebhaft bekämpft. S. Anm. 56.

17 Diese Ueberzeugung von der schöpferischen Macht der Erziehung geht auf Locke zurück, welcher, wie Dug. Stewart hervorhebt (Works VI, 374), den Umschwung der allgemeinen Ansicht vorzugsweise bewirkte. „On various occasions he has expressed himself very strongly with respect to the extent of this influence, and has more than once intimated his belief, that the great majority of men remain through life, what early education had made them." Die Hauptstellen De l'homme V, 3 u. 11. Seinen Gegensatz sowohl gegen Hobbes als Rousseau in der Frage der angeborenen Beschaffenheit des Menschen hebt Helvetius ausdrücklich hervor.

18 Die Polemik richtet sich hauptsächlich gegen Shaftesbury, welcher öfter genannt wird und nicht gerade mit besonders schmeichelhaften Bezeichnungen. Neben Shaftesbury ist es hauptsächlich Rousseau, den Helvetius bekämpft, und welchem er den Widerspruch vorwirft, einerseits immer die angeborene und natürliche Güte des Menschen behauptet und anderseits doch wieder hervorgehoben zu haben, daß der Mensch Schmerz erfahren haben müsse, um Gefühl für die Menschheit zu bekommen, und daß man an anderen immer nur die Schmerzen beklage, von welchen man sich selbst nicht befreit glaubt. S. De l'homme, sect. 5, ch. 3 u. 4 u. sect. 2, ch. 7 u. 8. In Bezug auf den moralischen Sinn heißt es: Admet-on un sens moral: pourquoi pas un sens algebraique ou chymique? (De l'homme, V, 3.)

19 De l'homme, sect. 2, ch. 7; sect. 5, 3; T. III, p. 133 Anmerkg.

20 De l'esprit, Disc. II, ch. 6 u. 15; T. I, p. 263 u. 270.

21 Vgl. zu dieser ganzen Darstellung De l'esprit, Disc. III, ch. 16; dann l. c. p. 129 u. 130, und namentlich auch De l'homme, sect. 4, ch. 12 u. 14. Helvetius gebraucht zwar einmal (De l'homme, sect. 5, ch. V; T. IV, p. 81) den Ausdruck: „La vertu consiste dans le sacrifice de ce qu'on appelle son interêt à l'interêt public"; allein der ganze Zusammenhang läßt erkennen, daß dieser Ausdruck nur in einem scheinbaren Widerspruche zu den an den oben zitierten Stellen entwickelten Anschauungen steht; und unter dem

„Opfer“ eben nichts anderes gemeint sein kann, als das Vorwiegen des größeren Interesses. — Vgl. dazu namentlich l. c. sect. 4, ch. 10; T. III, p. 326, Anmerkg.

22 l. c. ch. 17—25; womit zu vergleichen De l'homme, sect. 8, ch. 2; T. IV, p. 285 ff.

23 De l'esprit; Disc. III, ch. 25; T. II, p. 153—154.

24 De l'homme; sect. 4, ch. 3; T. III, p. 295. Eine weitere Auseinandersetzung mit Rousseau findet sich in derselben Schrift, sect. 5, ch. 5, wo Helvetius dem Verfasser des Emile das Schwankende seiner Anschauungen über die Notwendigkeit und Wirksamkeit der Erziehung vorhält.

25 Turgot hat sich in einem ausführlichen kritischen Briefe an Condorcet mit dem größten Nachdruck ausgesprochen. Helvetius hätte einsehen müssen, daß der Satz, das Interesse sei die einzige Triebfeder des Menschen, in dem Sinne, in welchem er allein wahr ist, entweder eine allzu hohe Abstraktion oder eine platte Selbstverständlichkeit ist, aus welcher gar nichts folgt, weil sie auf den Satz hinauskommt: „Jeder Mensch will nur das, was er will.“ Durch das ganze Buch laufe eine eigentümliche Verzeichnung hindurch. Es wäre ein Verdienst gewesen, darzutun, daß die Menschen ein wirkliches Interesse daran haben, anständig und rechtlich zu sein — und gewiß nicht allzu schwer. Statt dessen scheine es H. beständig darum zu tun, das Gegenteil zu beweisen, und alle anständigen Gefühle, alles was aus dem Innern des Menschen kommt, als lächerlich oder unmöglich darzutun. Er wisse nichts davon, daß der Mensch auch ein Bedürfnis hat, andere zu lieben, ein Bedürfnis, das selbst kalte Naturen wie Hume und Fontenelle anerkannt haben. Freilich auch Turgot will nicht leugnen, daß es sehr viele anständige Leute gebe, die es nur nach der Art des Buches De l'esprit sind. Und Condorcet in seiner Antwort, obwohl Helvetius gegen manche andere Vorwürfe in Schutz nehmend, erklärt: sein Nachdenken über moralische Fragen habe ihn von Jugend auf dahin geleitet, den wahren Grund von Sittlichkeit und Gerechtigkeit, das Interesse, welches wir an ihr haben, darin zu sehen, daß das Leiden eines fühlenden Wesens uns notwendigerweise Schmerz und Mißbehagen verursacht und er sei darum bestrebt gewesen, die Gabe solchen Mitgefühls in sich stets lebendig zu erhalten. Helvetius habe die Macht und den Einfluß dieses Gefühls völlig verkannt. (Correspondence Inédite de Condorcet et de Turgot 1770—79, publ. p. Charles Henry; Nr. 106, 107, 112, v. J. 1773.) Diese Aeußerungen Turgots beziehen sich allerdings nicht auf das Buch De l'esprit, sondern auf das später erschienene Buch De l'homme, welches auch Diderot viel schärfer beurteilt hat als die frühere Darstellung. Da aber hier die beiden Werke durchaus nebeneinander benutzt worden sind, und sie im Prinzipiellen nicht allzuweit verschieden sind, so mag auch Turgots Kritik für beide gelten.

26 De l'homme, sect. 7, ch. 2; T. IV, p. 202. Vgl. l. c. sect. 1, ch. 13; T. III, p. 79 u. 83; De l'esprit, Disc. II, 24. Dies entspricht völlig dem von Hume aufgestellten Dilemma.

27 S. dazu a. a. O. namentlich ch. 3 u. 4, welche den verhältnismäßig geringen Einfluß religiöser Vorstellungen auf das praktische Verhalten der Menschen an einigen gut gewählten Beispielen anschaulich machen.

28 De l'homme, sect. 1, ch. 13, 14, 15. Auch hier beachtenswerte Anklänge an Hume. Vgl. Dialogue conc. natural religion; T. II, S. 541.

29 Contin, des pensées diverses, §§ 5—54, 126—129.

30 A. a. O. § 122—123.

31 A. a. O. § 134 u. 135.

32 S. Damiron, I, S. 374 u. 426; vgl. Rosenkranz, Diderots Leben, I, S. 182 u. 185 und Hettner, Gesch. der französischen Litteratur. 3. Aufl. S. 393. Auch Lanfry, L'église et les philosophes, S. 209 und Morley, Diderot and the Encyclopedists, geben interessante Details.

33 Der Text spielt an auf das bekannte Wort der geistreichen du Deffand, als sie in ihrem Salon eine Darlegung des Buches De l'esprit, welches das Tagesgespräch bildete, erhalten hatte: „Mais cet homme a dit le secret de tout le monde." Auch Lecky (Sittengesch. I, 81) weist darauf hin, daß das Buch des Helvetius außer seinen inneren Verdiensten auch der treueste Spiegel der Gesellschaft war, aus welcher es hervorging, und erinnert an die Schilderung dieser feinen Gesellschaft in der „Nouvelle Héloïse" P. II, lettre 17. Daß die Lehre vom interêt personnel im damaligen Paris als eine opinion reconnue existierte, hält auch Rosenkranz, Leben Diderots, II, 73 für wahrscheinlich.

34 Ueber Voltaire als Philosoph vgl. man vor allem die wertvolle, auf umfassender Sammlung weit zerstreuten Materials beruhende Arbeit von Sakmann, Arch. f. Geschichte der Philos., 18. Bd. (1905). Trefflich, wenn auch weniger systematisch angelegt die Monographie von J. Morley, Voltaire. Für das Persönliche und Biographische s. D. Fr. Strauss: Voltaire.

35 Die Ansichten Voltaires besonders in „Le Philosophe ignorant", ch. 31—38; im Gedicht „La Loi naturelle"; dann von dem Dictionnaire philosophique die Artikel: Du juste et de l'injuste; Loi naturelle; Conscience: sämtlich wiederabgedruckt bei Bersot, La philos. de Voltaire. Das Wesentliche daraus findet man wiedergegeben bei Vorländer, S. 599 ff.; Damiron, I, S. 426 ff.

36 Man sehe insbesondere im Dict. philos. Art. „Amour propre"; dann Discours en vers sur l'homme (V. Disc.) bei Bersot, S. 274, und die bei Vorländer, S. 597, mitgeteilten Stellen. An anderen, auf welche Feuerlein, II, S. 147, aufmerksam macht (Dict. philos. Art. Bien, Souverain Bien, Puissance), verhält sich Voltaire skeptischer gegen diese Anschauung.

37 Le philosophe ignorant; Chap. 24.

38 Die Gesamtheit der Gründe, welche bei Voltaire für die Existenz Gottes sprechen, hat Sakmann, a. a. O., S. 195 ff. u. 322 ff. sorgfältig dargestellt.

39 Ueber Rousseaus ethische Anschauungen vgl. man Emil Feuerlein, Die philos. Sittenlehre, 2. Bd., S. 134 ff. und die ergänzenden „Studien über Rousseau“ im 1. und 2. Bande der Zeitschrift „Der Gedanke“, herausgeg. von Michelet; ferner die ungemein geistreiche Charakteristik des Menschen und der Schriften bei John Morley, Rousseau; und Höffdings treffliche Monographie. (Klassiker der Philosophie, 4. Bd.)

40 Vgl. darüber die Angaben bei Damiron, Philos. du 18. siècle, I, 387 u. 400.

41 Am wichtigsten für seine Theorie ist die Profession de foi du vicaire Savoyard, sowie andere Teile des Émile; dann der Discours sur l'origine de l'inégalité.

42 In dieser Weise urteilt schon Helvetius über Rousseau: De l'homme, sect. 1, ch. 8 (T. III, 48 u. 49).

43 S. Mablys Schriften: Doute sur l'ordre naturel und La Législation. Morley hat darauf hingewiesen, daß die persönliche Entwicklung Mablys den wachsenden Einfluß Rousseaus im Gegensatz zu Montesquieu, d. h. der naturrechtlichen über die historische Schule, deutlich aufweist. Ursprünglich ausgegangen von der Idee, daß der Gesetzgeber und Politiker alles, was er brauche, in der Geschichte finde, erklärt er in der Folge, daß er, um seine Pflichten zu erkennen, in die Tiefen des menschlichen Herzens hinabsteigen und seine Gefühle analysieren müsse. (Morley, a. a. O. 1. Bd., S. 190.)

44 S. die betreffenden Bemerkungen von Morley über den Émile. (Rousseau, 2. Bd., S. 227 ff.)

45 So die denkwürdigen Stellen aus den Confessions, 9. Buch, und aus der Korrespondenz zwischen Rousseau und Voltaire vom 18. August 1756, welche Morley anführt (Rousseau, 1. Bd., S. 317 ff.)

46 Das bedeutendste Denkmal der religionsphilosophischen Ansichten Rousseaus ist außer der Profession de foi du vicaire Savoyard im vierten Buch des Émile die Streitschrift gegen den Erzbischof Beaumont, die Schlosser mit den Streitschriften Lessings gegen Götze in Parallele setzt. Auch die Nouvelle Héloïse sowie die Korrespondenz enthalten manches Wichtige. Man vgl. dazu besonders die oben erwähnten Rousseau-Studien Feuerleins: I, „Rousseau als Theologe“, welche außerordentlich reiches Material enthalten.

47 Profession de foi: Émile, Liv. IV.

48 Contrat social; Livre IV, chap. 8. Vgl. den Brief an Beaumont.

49 Damiron, I, 380 u. 387.

50 Der Essai steht in den Abhandlungen der Berliner Akademie von 1770 und in den Oeuvres T. IX, S. 87 ff. Schon der Eingang erinnert vollständig an Hobbes; andere Stellen, besonders S. 90 u. 96, fast wörtlich mit Helvetius übereinstimmend.

51 Oeuvres, VIII, 276.

52 Instruction pour la direction de l'academie des nobles; Oeuvres, T. IX, S. 80. Vgl. auch das „Examen critique du système de la nature,

l. c. S. 155, welches übrigens in Bezug auf die ethische Frage nur einige unwesentliche Bemerkungen enthält. Ueber das Verhältnis des Königs zu diesen Problemen s. m. A. Dörings Abhandlung, Friedrich d. Gr. als Morallehrer; Preuß. Jahrbb. Bd. 70.

53 S. Vorländer, S. 627.

54 In einem Briefe an den König hat d'Alembert die Tendenz seiner Éléments folgendermaßen erklärt: Si V. M. veut prendre la peine de jeter les yeux sur mes „Éléments de Philos.", Elle verra, que j'y indique comme la source de la morale et du bonheur la liaison intime de notre véritable interêt et l'acomplissement de nos devoirs, et que je regarde l'amour éclairé de nous-mêmes comme le principe de tout sacrifice morale. (Fréderic le Gr., Oeuvres posth. XIV, 99.)

55 Die wichtigste Arbeit über Diderot ist außer Rosenkranz das zweibändige Werk John Morley's, Diderot and the Encyclopedists.

56 Die Réfutation suivie de l'ouvrage de Helvetius intitulé l'Homme, von Diderot Hand in Hand mit der Lektüre des Buches begonnen und wiederholt vervollständigt und umgearbeitet — Beweis genug, wie bedeutend und interessant ihm das Werk erscheinen mußte — war lange Zeit verschollen und fehlt in allen Ausgaben der Werke Diderots bis auf die von Assézat (Paris 1875 f.) S. das. 2. Bd., S. 275—456. Vorher waren nur Bruchstücke bekannt, die teils der ersten Aufzeichnung, teils sporadischen Mitteilungen entnommen waren. Das Wichtigste daraus bei Rosenkranz, Leben Diderots, I, 182 ff.; Damiron, Histoire de la philos., I, S. 431 und 514.

57 Oeuvres, herausgegeben von Assézat. Bd. 1, S. 128.

58 Ebenda Bd. 19, S. 87.

59 Rosenkranz, II, S. 112, 228—229, 367; Laurent, T. 12, S. 555 bis 556. Das warme sittliche Gefühl Diderots erkennt er so sehr an, daß er ausruft: „Dieu nous donne des materialistes comme D.!". Vgl. auch Hettner, Gesch. der franz. Litt., 3. Aufl., S. 328 ff.

60 Außer dem Système de la nature kommen für Holbachs Ansichten über die Religion und ihr Verhältnis zur Moral und zur bürgerlichen Gesellschaft hauptsächlich in Betracht die Schriften: Le christianisme dévoilé; Histoire de la superstition; das Système social. Sehr interessante Auszüge aus denselben bei Laurent, a. a. O. 12. Bd., S. 542 ff. Es gibt nur eine einzige Darstellung, welche Holbach Gerechtigkeit widerfahren läßt: das Kapitel, welches Morley in seinem ausgezeichneten Buche, Diderot and the Encyclopedists, dem Système de la nature und der Persönlichkeit seines Verfassers gewidmet hat. Auch bei Lange, Geschichte des Materialismus, 1. Bd., ist das Bild Holbachs stark verzeichnet.

61 Man sehe Syst. de la nat., P. I, ch. 9, 10, 12, 14 u. 16; dann P. II, ch. 9, 12 u. 13.

62 S. die furchtbaren Stellen P. I, chap. 14.

63 Ebenda chap. 15.

64 Ebendas. P. II, chap. 11.

65 Hauptsächlich P. I, ch. 16 u. P. II, ch. 8—12.

66 Morley, Diderot etc., 2. Bd., S. 182.

67 M. s. Condorcets „Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain" (Dixième époque). Vgl. über ihn besonders Laurent, Hist. de l'humanité, 12. Bd. u. Philosophie de l'histoire.

68 Morley, der die Schwäche des Émile sehr scharf und treffend hervorgehoben hat und Rousseaus Ansichten in Bezug auf die Frauenfrage „orientalisch" und „obskurantistisch" nennt, zeigt sehr gut, daß einzelne, scheinbar widersprechende Aeußerungen ganz außer Zusammenhang mit Rousseaus eigentlicher Meinung stehen (Rousseau, II, 243).

69 S. Hippeau: L'instruction publique en France pendant la révolution. Discours et rapports, publiés et annotés p. C. H.

70 Instruktive Details aus diesen Arbeiten bei Laurent, Bd. 12, S. 556—558. Diderot wünschte die „Morale universelle" in den Händen seiner Kinder. Und selbst Damiron von seinem so entgegengesetztem Standpunkt aus hat warme Worte über ihre sittliche Anschauung (P. I, S. 196).

Anmerkungen zum XIII. Kapitel

1 Die logisch-konstruierende Darstellung dieser Zusammenhänge, ein Erbstück der Hegelschen Methode, hat den wahren Sachverhalt häufig verdeckt. Malebranches erste philosophische Schrift, die „Recherche de la vérité“, ist 1675 erschienen; die eigentlichen ethischen Arbeiten: „Traité de la nature et de la grâce“, „Traité de morale“, erst zu Anfang der Achtzigerjahre. Schon 1665 hatte Geulincx seine Abhandlung “De virtute et primis ejus proprietatibus“ drucken lassen. Und wiederum zehn Jahre vorher, i. J. 1655, vielleicht noch früher, ist Spinozas “Tractatus de Deo et Homine ejusque felicitate“ entstanden, die Keimform der späteren „Ethik“, darum so interessant, weil er in den zwei eingeschobenen Dialogfragmenten bereits die außerordentliche Bedeutung erkennen läßt, welche den Begriff der Natur später für Spinozas Denken gewann, und die Gleichsetzung von Natur und Gottheit vorbereitet. Diese Abhandlung ist aber von Spinoza nie veröffentlicht worden und den Zeitgenossen unbekannt geblieben. Selbst in der Ausgabe der Opera Posthuma, welche 1677 veranstaltet wurde, fehlt er. Daß neben dem, auf Grund des Tractatus de Deo wahrscheinlichen Einfluß von Giordano Bruno die Betrachtung gewisser logischer Schwierigkeiten des Cartesianismus auf das Denken Spinozas bestimmend gewirkt habe, ist nie bezweifelt worden. Daß diese Schwierigkeiten ihm durch die von Geulincx mit Nachdruck ausgebildete Theorie des Okkasionalismus besonders deutlich zum Bewußtsein kamen ist wenigstens wahrscheinlich. Ob irgend ein direkter Einfluß der ethischen Lehren von Geulincx auf Spinoza stattgefunden habe — darüber fehlt jeder Nachweis. Da aber Geulincx' Ethik nicht vor 1665 außerhalb der Universität Leyden bekannt sein konnte, und Spinozas Ethik ihrem Hauptinhalt nach zwischen 1662 und 1665 entstanden sein dürfte, so werden die unleugbar vorhandenen Konsonanzen, namentlich in der allgemeinen Lebensstimmung, umso eher auf Aehnlichkeiten im Gottesbegriff zurückzuführen sein, als daneben tiefgreifende Unterschiede nicht zu übersehen sind. Von dem starken theologischen Einschlag der Ethik bei Geulincx ist Spinoza vollständig frei; und Malebranche, der ja diesen beiden zeitlich nachsteht, erfährt den Einfluß Spinozas nur in negativer Weise: die „Ethik“, welche er noch kannte, war ihm wie ein drohendes Menetekel an dem Abgrunde des Pantheismus, an welchem er sich hinbewegte.

2 In Bezug auf die geistige Entwicklung Spinozas vgl. man das reiche Material, welches in der Lebensbeschreibung von Freudenthal (Spinoza, sein Leben und seine Lehre, 1. Bd.) enthalten ist, mit den speziellen Untersuchungen von Busse, Beiträge zur Entwicklungsgeschichte Spinozas (Zeitschr. f. Philos., Bd. 90, 91, 92 u. 96); Tönnies, Studie zur Entwicklungsgeschichte des Spinoza (Vierteljahrsschr. f. wissensch. Philos., 7. Bd.); Sorley, Jewish mediaeval philosophy and Spinoza in „Mind“, 5. Bd. (1880). Von neueren Gesamtdarstellungen vgl. man außer Kuno Fischer die von Windelband und Höffding; am ausführlichsten und tiefgehendsten Camerer Die Lehre Spinozas. In Frankreich hat Damiron, trotz seines ganz abweichenden Standpunktes, Spinoza mit großer Objektivität behandelt (Hist. de la philos. au 17. siècle, 2. Bd.); in der englischen Litteratur verdient vor allem die liebevolle und sorgfältige Arbeit von Pollock, Spinoza, his life and philosophy, Beachtung. G. A. Fullertons Schrift: On Spinozistic Immortality (Publications of the Univers. of Pennsylvania) sucht diese Frage aus dem ganzen Zusammenhang des Systems und seinem Verhältnis zur Persönlichkeit des Denkers zu beantworten und rückt beide in sehr interessante Beleuchtung.

3 Man sehe für diese Anschauungen Spinozas besonders Ethik I, Prop. 17, Schol.; u. Prop. 33 mit Beweis und Erläuterungen.

4 Ethik I, Prop. 16 u. 17; dann 29 u. 33; ferner die Einleitung zum 3. Teil der Ethik: „Nihil in natura fit, quod ipsius vitio possit tribui; est namque natura semper eadem, et ubique una eademque est virtus et agendi potentia; und ähnlich die Einleitung zum 4. Teil.

5 Man vgl. besonders den Anhang zum 1. Teil der „Ethik“, und die Vorrede zum 4. Teil.

6 Ethik, I. Buch, Lehrs. 32; Zusatz 1; dann 33 mit Beweisen und Zusätzen. Die ausdrückliche Abwehr der Anwendung des Begriffs Willensfreiheit auf Gott, die ausdrückliche Betonung des Satzes, daß die Dinge auf keine andere Weise und in keiner anderen Ordnung von Gott hervorgebracht werden konnten, als sie hervorgebracht sind, zugleich mit der Versicherung, daß die Dinge in höchster Vollkommenheit von Gott hervorgebracht sind, zeigt deutlich, daß es Spinoza gerade darum zu tun ist, jede Analogie zwischen der Gottheit und dem von sittlichen Motiven geleiteten Handeln des Menschen abzuwehren. Dazu bemerkt treffend Schelling (W. W. I, 196): „Die absolute M a c h t der Substanz ist Spinoza das Letzte, ja Einzige. In ihr ist keine Weisheit, denn sie ist sich selbst Gesetz; kein Wille, denn sie handelt aus der Selbstmacht ihres Wesens; aus der Notwendigkeit ihres Seins. Sie handelt nicht zufolge einer Bestimmung durch irgend eine außer ihr vorhandene Realität (ein Gut, eine Wahrheit); sie handelt nach ihrem Wesen, nach der unendlichen Vollkommenheit ihres Seins, aus unbedingter Macht. Ihr Wesen selbst ist nur diese Macht.“

Von diesem Begriffe aus erklären sich dann auch die Ethik, I. Buch, Prop. 17 stehenden Erläuterungen, welche Gott eben darum eine freie

Ursache nennen, weil er aus der bloßen Notwendigkeit seiner Natur handelt.

7 Ethik I, Prop. 17, Schol.

8 Wahle, Kurze Erklärung der Ethik von Spinoza, S. 27, erklärt diese Verwendung des Wortes Gott bei Spinoza aus der „echt philosophischen, weisen, konservativen Absicht, von jahrtausendelang herrschenden Worten und Begriffen, in denen gewaltige unabweisbare Gedanken und Bedürfnisse niedergelegt waren, zu retten, was zu retten ist, indem er ihnen nur das Positive und — seiner Meinung nach — Vernünftige beläßt." Daß dies zu Erhaltende im Gottesbegriffe für Spinoza nichts weiter war, als ein Absolutes, d. h. ein ganz Unabhängiges, sagt Wahle ausdrücklich. Trotzdem kann man fragen, ob Spinoza durch die Einsetzung des Gottesbegriffs in seine Grundformel nicht ebensoviele Mißverständnisse verschuldet als — in anderer Richtung — Erleichterungen des Verständnisses geschaffen habe. Und war die Anwendung des Gottesbegriffes wirklich nur eine zweckmäßige Akkommodation? Entsprang sie nicht vielleicht gewissen Bedürfnissen des Gedankens oder besser des Gemütes bei Spinoza? Trotz mancher Einwendungen, welche namentlich von Wahle gegen diese Auffassung erhoben worden sind, glaube ich doch daran festhalten zu müssen, daß Spinoza wenigstens einen logischen Unterschied zwischen All und Substanz, zwischen Totalität des Seins und Seinskern oder Weltwesen macht. Vgl. meine Darlegungen in der Abhandlung: „Zur Interpretation Spinozas" in der Festschrift zu Th. Gomperz' 70. Geburtstag, und Wahles Gegenbemerkungen in der Zeitschr. f. Philosophie u. philos. Kritik, Bd. 122. Ich meine selbstverständlich nicht, daß man Spinoza irgendwelche Rückfälle in einen eigentlichen Dualismus zuschreiben dürfe: die Substanz steht in keinem Sinne außer der Natur, außer der Totalität des Seins, oder über der Natur; aber sie ist doch von ihr zu unterscheiden. Dies folgt, wie mir scheint, aus dem ganzen begrifflichen Aufbau dieser Philosophie, die überall darauf ausgeht, die begrifflichen Grundverhältnisse von den einzelnen Anwendungen zu scheiden, dieser Philosophie, für welche die Zeit gar keine Rolle spielt, weil alles im eigentlichen Sinn Wirkliche nur in ewigen, d. h. logischen, Abhängigkeitsverhältnissen besteht. Wäre die Substanz gleichbedeutend mit der Totalität des Alls, so würde in der Substanz ja ein beständiges Geschehen, ein ewiges Auf- und Abwogen stattfinden müssen, da ja das All niemals in Ruhe ist, sondern vielmehr ein beständiges Werden. Dieser Herakliteismus ist — berechtigt oder nicht — jedenfalls ganz unspinozistisch. Spinoza hat ganz scharf geschieden, wie man aus der Gegenüberstellung der Begriffe natura naturans und natura naturata, aus der Gegenüberstellung der unendlichen und der endlichen Modi ersieht. Wie das Weltmeer etwas anderes ist als die Summe der in einem gegebenen Zeitpunkte in ihm vorhandenen Wassertiere und der über seine Oberfläche hinrollenden Wellenzüge, obwohl diese nicht ohne das Meer sein könnten und das Meer nicht außer ihnen, so ist die Substanz und ihre ewige Gesetzmäßigkeit etwas anderes, als die Summe dessen, was aus ihr im einzelnen

folgt, d. h. sich in einzelnen Naturgeschehnissen in einzelnen geistigen Akten darstellt. Nicht ein Wesen für sich, das außerhalb der Welt stände, aber der ewige Grund, von dem alles Einzelne, was in der Welt geschieht, gesetzmäßig bedingt ist. Für die Notwendigkeit und die Richtigkeit einer derartigen Scheidung ist neuerdings mit großer Entschiedenheit Ludwig Dilles eingetreten (Weg z. Metaphysik als exakter Wissenschaft, 2. Bd., S. 43), indem er zu zeigen versucht, daß jede Annahme, die sich selbst zu Ende denkt, zu einer Unterscheidung zwischen Weltall und Substanz der Welt geführt werden müsse. Vgl. indessen die treffliche Bemerkung Feuerbachs im 2. Bd. d. S. W. von Bolin u. Jodl S. 85 unten und in § 100 der „Geschichte der neueren Philosophie", ebenda im 3. Bd. S. auch unten Anmerkg. 39.

9 Am schärfsten tritt dies hervor in der Darstellung Windelbands, „Geschichte der neueren Philosophie", 1. Bd., S. 197 ff. Mit ähnlichen Gedanken ist übrigens schon Hegel durch den Erlanger Rektor E. Schmidt (Umrisse z. Geschichte d. Philos., 1839, S. 238 ff.) abgewiesen worden. Schmidt sagt, es sei bloße Wortspielerei, Spinozas System eher „Akosmismus" als „Atheismus" nennen zu wollen. „Wenn es uns bloß um den Namen Gottes zu tun wäre, dann möchte es allerdings Akosmismus sein; es ist uns aber zu tun um den Begriff des lebendigen Gottes, zu dem der Mensch sein Herz erheben, vor dem er seine Knie beugen, zu dem er beten kann; so ein Gott ist aber der Gott des Spinoza nicht."

10 Dieser Anschauung hat Spinoza an den wiederholten Stellen Ausdruck gegeben, wo er von der Notwendigkeit spricht, auch die menschlichen Leidenschaften einer streng wissenschaftlichen Betrachtung zu unterwerfen, d. h. sie als Bestandteile des allgemeinen Naturzusammenhangs zu verstehen. Man s. besonders die Vorrede zum III. Buch der Ethik; einzelne Bemerkungen in der Vorrede zum IV. Buch und Tractat. polit., cap. I, § 4. Es ist fast unbegreiflich, wie man diese Stellen, an denen der Psychologe, der Forscher nach Naturgesetzen des menschlichen Lebens spricht, als ein Argument gegen den Ethiker gebrauchen konnte. Der Uebergang zur ethischen Betrachtungsweise, d. h. zur menschlich-teleologischen, ist doch in der Vorrede zum 4. Buch der Ethik mit größter Klarheit bezeichnet.

11 So schon Stäudlin in seiner Geschichte der Moralphilosophie (S. 772), welcher behauptet, daß Spinoza alle sittlichen Ideen, Urteile und Gefühle der Menschen verkehrt, verwirrt, verfälscht habe, und zwar auf eine Weise, welche dem innersten moralischen Bewußtsein widerspricht und es empört. Ebenso entschieden urteilt Herbart an vielen Stellen seiner Schriften (Analyt. Beleuchtg. d. Naturrechts u. der Moral; Gespräche über d. Böse; Briefe über die Freiheit des Willens u. a.). Spinoza verwickelt nach ihm die sittlichen Grundbegriffe in spekulative Schwierigkeiten und Fehler; es fehlt ihm an moralischer Wärme und Würde; von dem sittlichen Bedürfnis, durch welches Kant zu seiner Freiheitslehre getrieben wurde, möchte schwerlich eine Spur in seinen Schriften zu finden

sein. Er sieht die Anerkennung des Spinoza als eine der seltsamsten Verblendungen eines vielfach verblendeten Zeitalters an. In neuerer Zeit urteilt Herm. Cohen (Kants Begründung der Ethik, S. 162): Wer mit Spinoza die menschlichen Handlungen und Leidenschaften betrachten will, als ob es sich um Linien, Flächen, Körper handle, der mag alles betreiben, nur nicht Ethik. Beim Zirkel, sagt Kant, darf ich nicht fragen, was soll er sein, sondern was ist sein Gesetz. Beim Menschen hat die Anthropologie ihrerseits zu erforschen, was er ist. Die Ethik aber hat die Aufgabe, zu wissen, was er soll. Wer dieses „Soll" nicht anerkennt, nicht zum Problem macht, der will keine Ethik. Aehnlich behauptet Knies (Polit. Oekonomie v. Standp. d. geschichtl. Methode, S. 319), durch Spinoza sei die Ethik aus der Ethik hinausgeworfen worden, ähnlich wie durch Machiavelli aus der Politik. Vgl. auch Alex. v. Oettingen in Dorpater Zeitschr. f. Theologie, 7. Bd. Eine meisterhafte Verteidigung Spinozas gegen solche Mißverständnisse hat Feuerbach gegeben in einem längeren Exkurs zu seiner „Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibnizschen Philosophie" (S. W. Orig.-Ausg., 5. Bd., S. 259 ff.). In der Ausgabe von Bolin und Jodl im 4. Bande (Anhang) unter dem Titel: Zur neueren Philosophie und ihrer Geschichte.

12 S. die wichtigen Sätze der Schlußerläuterung zum I. Teil der Ethik: „Rerum perfectio ex sola earum natura et potentia est aestimanda, nec ideo res magis aut minus perfectae sunt, propterea quod hominum sensum delectant vel offenduut, quod humanae naturae conducunt vel quod eidem repugnant". Vgl. damit d. Einleitung z. IV. Teil d. Ethik.

13 Trefflich sagt zur Erläuterung dieses Punktes Herbart (Gespr. üb. d. Böse, W. W. IX, 81): Nur inwiefern eine Mehrheit von Dingen nebeneinander existiert, kann eines die Realität des anderen vermindern, und hier entspringt ein relatives Uebel oder Böses, nämlich in Ansehung des Verlierenden. Daher liegt für jedes Ding das Gute in ihm selber; das Böse kommt von außen.

14 Ethik, I. Teil, Schluß des Appendix.

15 Eth. IV, Defin. 1 u. 2; ebenda Prop. 19; III, Prop. 17.

16 Dies folgt, abgesehen von anderem, klar aus der Erläuterung zu Eth. IV, Prop. 18, wo es heißt: „Cum ratio nihil contra naturam postulet, postulat ergo ipsa, ut unusquisque seipsum amet, suum utile, quod revera utile est, quaerat . . . et absolute, ut unusquisque suum esse, quantum in se est, conservare conetur . . . etc." Vgl. Eth. IV, Prop. 22 u. 24.

17 Eth. IV, Prop. 20.

18 In den Schlußbemerkungen zum I. Buch sagt Spinoza ausdrücklich: „Die Vollkommenheit der Dinge ist nur nach deren Natur und Macht zu schätzen." Und in der Einleitung zum IV. Buch heißt es, daß der Ausdruck „jemand geht von einer niederen zu einer größeren Vollkommenheit über und umgekehrt" nur bedeute, „daß seine Macht zu handeln, insofern sie seine eigene Natur bildet, sich vermehrt oder vermindert". Ebenda wird, nachdem die völlige Relativität der Begriffe Gut und Böse

ausgesprochen ist, erklärt, daß diese Worte doch beibehalten werden sollen, weil Spinoza einen Begriff des Menschen als Muster der menschlichen Natur, auf das man hinblicke, zu bilden wünsche. Vgl. dazu die treffliche Erläuterung bei Schleiermacher (Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre, W. W. 1. Bd., S. 12): Wollte jemand im Eifer (nämlich bei Leugnung des Freiheitsbegriffes) sagen, er würde dann gar keinen Unterschied annehmen zwischen böse und gut, so würde das heißen, die menschliche Natur weniger dem Ideal unterwerfen, als irgend einen Teil der körperlichen. Denn von dieser sind wir überzeugt, daß alles in ihr notwendig erfolgt; wer aber macht nicht, den Begriff des Ideals anwendend, dennoch einen Unterschied der Vollkommenheit und Unvollkommenheit oder Schönheit und Häßlichkeit zwischen den verschiedenen Naturen sowohl, als auch den einzelnen von gleicher Natur?

19 Man hat diese Identifizierung des Nützlichen mit dem, was uns zur Erkenntnis verhilft, des Egoismus mit dem Vernunfttriebe, bei Spinoza oft übersehen. Dabei kommen dann natürlich nur Karikaturen heraus. Nichts ist leichter, als aus Spinoza eine Reihe von Sätzen zusammenzustellen, welche den gemeinsten, rohesten Egoismus zu enthalten scheinen, wie z. B. Herbart in seiner „Analyt. Beleuchtung d. Naturrechts u. der Moral § 43 tut, sobald man vergißt, daß das „utile“, die „potentia“ und das „suum esse conservare“ eben durchaus nur die Vernunfttätigkeit bedeutet. S. Eth. IV, Prop. 24 u. 26.

Nur darum ist auch ohne Ungeheuerlichkeit der Satz möglich, der im Tractat. polit. steht (II, § 8): Unusquisque tantum juris habet, quantum potentia valet; und ebenso im IV. Teil d. Ethik am Schlusse des Scholion 1 zu Prop. 37 wiederkehrt. Erläuterung 2 macht auch vollkommen deutlich, wie Spinoza Naturrecht und Vernunftrecht unterscheidet. Anderseits hat man gegen die Definition Spinozas, böse sei, was unsere Macht zu handeln vermindert, darauf hingewiesen, wie in dem genialen Bösewicht mit der Stärke sündiger, egoistischer Motive auch die praktische Willensenergie bis zum Dämonischen wachse. Der Widerspruch verschwindet vom Standpunkt des Systems aus, wenn man sich erinnert, daß es für Spinoza keine andere reine Tätigkeit gibt, als das vernunftgemäße Erkennen. Zugleich freilich bleibt es ein Wink für den einseitig intellektualistischen Charakter des Systems. (S. Herbart, Gespr. üb. d. Böse, S. W. IX, 67 u. 106.)

20 Eth., IV. Buch, Prop. 50, Dem. u. Schol.; Prop. 52, Dem.; Prop. 58 u. 59; V. Buch, Prop. 4, Schol.

21 Eth. III, Prop. 58 u. 59.

22 Eth. II, Prop. 38 u. 44; Coroll. 2.

23 In Bezug auf die Zusammenhänge der Ethik Spinozas mit dem Gedankenkreise der Stoa sind wohl kaum wichtigere Untersuchungen gemacht worden, als sie Dilthey in seiner Abhandlung: Die Autonomie des Denkens im 17. Jahrhundert (Archiv f. Geschichte d. Philos., 7. Bd.) veröffentlicht hat. Die vergleichende Sammlung der Stellen der Ethik,

welche direkte stoische Anklänge enthalten, ergibt überraschende Resultate und man wird Dilthey beipflichten müssen, wenn er die Vermutung ausspricht, daß Spinoza die humanistischen Schriften über stoische Ethik gründlich gekannt habe. Ein Verzeichnis derselben a. a. O., S. 77, Anmerkg. 73. Außerdem wird noch (S. 82) auch die Sittenlehre des Arminianers Coornhert als ein Beweis für die Verbreitung stoischer Moralgedanken in den Niederlanden angeführt. Uebrigens erkennt Dilthey daneben auch die Einwirkung des Giordano Bruno und des Telesio auf Spinoza an. Daraus wird ihm wahrscheinlich, daß in Spinoza der Geist der Renaissance fortlebt, welcher in der Verbindung von Selbsterhaltung, Stärke, Ehre, Lebensfreudigkeit, Tugend sich äußert, daher Spinoza auch in dieser Rücksicht der reife Abschluß dieser Periode ist.

24 Eth. IV, Prop. 4, 14 u. 15.

25 Man vgl. Eth. III, Prop. 22—28 und in demselben Zusammenhang auch den wuchtigen Satz, mit welchem die Ethik Spinozas schließt: V, Prop. 42: Beatitudo non est virtutis praemium sed ipsa virtus etc.

26 Eth. IV, Prop. 35, 36, 37.

27 S. besonders den Anhang zu Buch IV, wo Spinoza seine ganze Ethik übersichtlich zusammenfaßt.

28 Man vgl. besonders die interessanten Auseinandersetzungen in Eth. IV, Prop. 37, Schol. 2. Der Staat erscheint hier ganz wie bei Hobbes als das Mittel, um die von Leidenschaften bewegten Menschen, die nicht von der Vernunft bestimmt werden, dazu zu bringen, nach den Forderungen sozialer Zweckmäßigkeit zu leben.

29 Spinozas Meinung ist besonders aus den Lehrsätzen 40, 50, 51 u. 59 d. IV. Teils der Ethik ersichtlich.

30 Vgl. mit den oben zitierten Erörterungen des Hobbes den Tractatus theologico-politicus Spinozas und die treffenden Bemerkungen Feuerbachs in § 100 der Geschichte der neueren Philosophie (S. W. v. Bolin u. Jodl, Bd. 3).

31 Tract. theol. pol. Kap. 7, S. 111 (Kirchmann). Vgl. Renouvier, „Les origines de l'exegèse moderne“ in der Zeitschr. „La critique philosophique“, T. V, 1 u. 2; und Rich. Mayr, Die philos. Geschichtsauffassung der Neuzeit, I, 177.

32 Tract. etc., Kap. 13, 14 u. 15.

33 l. c. am Schluß von Kap. 14.

34 l. c. Kap. 12, S. 182 u. 183.

35 Nicht anders als in diesem Sinne ist die offenbar ironische Bemerkung am Schlusse von Kap. 15 zu verstehen, welche noch deutlicher wird, wenn man sie mit Kap. 4 vergleicht, wo Spinoza das „natürliche göttliche Gesetz“ im Sinne seiner Ethik darlegt, sowie mit den durchaus übereinstimmenden Ausführungen von Eth. V, Prop. 41.

36 Eth. V, Prop. 41, Schol. Wenn daneben manche Sätze stehen, die von einer Ewigkeit der Seele sprechen (Prop. 40 u. 41), so ergibt doch das Schol. zu Prop. 40 ganz deutlich, daß für Spinoza die Seele nur ewig

ist, sofern sie ewige Inhalte in sich trägt. Vgl. auch Prop. 38, Dem. u. Schol. Freilich kann man auch hier sich die Frage stellen, ob nicht in Spinoza Gedanken lebten, welche mit dem Spinozismus als System eigentlich unverträglich sind. Etwas Aehnliches, wie oben (Anmerkg. 8) in Bezug auf die Verwendung des Gottesbegriffs bei Spinoza ausgesprochen wurde, hat Fullerton: „On Spinozistic Immortality" auch in Bezug auf den Gedanken der persönlichen Unsterblichkeit zu erweisen gesucht.

37 Eth. IV, Appendix, Prop. 32.

38 Eth. V, Prop. 35 u. 36.

39 Das hat mit völliger Klarheit zuerst Feuerbach ausgesprochen in den kritischen Schlußbemerkungen von 1847 zu seiner Darstellung Spinozas in der Geschichte der neueren Philosophie von Bacon bis Spinoza. S. W. v. Bolin u. Jodl, 3. Bd. Zu einem ähnlichen Ergebnisse gelangt auf ganz anderem Wege und ohne, wie es scheint, von Feuerbach Kenntnis zu haben, auch Fullerton in der oben zitierten Abhandlung, besonders Part IV: The religious element in Spinoza.

Anmerkungen zum XIV. Kapitel

1 Eine Monographie über Leibniz' ethische Theorie fehlt; dieselbe findet indessen ziemlich eingehende Darstellung in den Arbeiten von Kuno Fischer (Gesch. der neueren Philos., 2. Bd.) und E. Zeller (Gesch. der Philos. in Deutschland), womit Feuerbach und Erdmann zu vergleichen. Verdienstlich ist Nourissons Buch „La philosophie de Leibniz", namentlich durch Rücksicht auf die vielseitigsten historischen Zusammenhänge. — Die angeführten Seitenzahlen beziehen sich, wo nichts anderes bemerkt ist, auf Erdmanns Ausgabe der philos. Schriften.

2 Pufendorfs großes Werk: „Jus naturae et gentium" erschien 1672; die Schrift „De officio hominis et civis juxta legem naturalem" ist ein Auszug aus demselben. Leibniz spricht ohne sonderliche Achtung von ihm, und hat eine Anzahl seiner Sätze in einer eingehenden Rezension (Dutens, IV, 2, S. 275) zu widerlegen gesucht. Dieselbe gibt über Leibniz' eigene Anschauung wichtige Winke. Indessen beurteilt Leibniz sowohl Pufendorf, als seinen Gewährsmann Cumberland zu scharf, wenn er sie als Vertreter der Ansicht bekämpft, daß alles Recht oder Unrecht nur durch Gebot und Verbot zu stande komme. Dies drückt jedenfalls nur einen Teil ihrer Meinung aus, wie aus der obenstehenden Darstellung Cumberlands ersichtlich ist. Auch Pufendorf erklärt seine Definition „Lex definitur decretum, quo superior sibi subjectum obligat, ut ad istius praescriptum actiones suas componat" (I, 6, § 4) dahin, er gebrauche den Ausdruck „Beschluß" deshalb, weil der Wille des Gebietenden dem Untergebenen auf eine solche Weise kundgetan werde, daß derselbe die Notwendigkeit ihm zu entsprechen einsehe; es bedürfe aber dazu nicht eines äußeren Hergangs, sondern es genüge die rein innerliche Vermittlung durch die mit dem Menschen geborene Einsicht, welche denselben über die natürlichen Folgen seiner Handlungen aufklärt (S. II, 3, § 13). In dieselbe Richtung weist auch der Begriff der „impositio", durch welche Pufendorf an einer anderen Stelle die Entstehung des Sittlichen erklärt; d. h. das Sittliche legt sich denkenden Wesen als eine Regel auf. Weder Cumberland noch Pufendorf meinten, daß die Begründung des Sittlichen auf einen (obersten) Gesetzgeber und seine Entstehung aus der vernünftigen Menschennatur einander ausschlössen, sondern suchten gerade zwischen

beiden Anschauungen zu vermitteln, indem sie das Gebot als ein indirektes, durch die menschliche Vernunft und den natürlichen Zusammenhang der Dinge sich ankündigendes auffaßten. (II, 3, § 4; vgl. oben S. 248 f.)

3 Die eingehendste Erörterung steht im 2. Teil der Theodizee (§ 168 bis 240) — ein historisch-kritischer Ueberblick der Kontroversen und diese selbst im ausführlichsten Für und Wider. Man vgl. damit Nouveaux Essais, Liv. I, ch. 2 und L. II, ch. 28, die Remarques sur le livre de l'origine du mal (King), sowie die Reflexions sur le livre de Hobbes, endlich die Observationes de principio juris, Opp. ed. Dutens, T. IV, 2, S. 273. Auf letzteren beruht vorzugsweise die Arbeit von Zimmermann: „Das Rechtsprinzip bei Leibniz", welche eine scharfsinnige und im wesentlichen zustimmende Erörterung der L. Anschauungen enthält.

4 Zeitgenössische Vertreter dieser theologischen Richtung waren Seckendorff und Alberti. Wie lange sie nachwirkte, sieht man aus den Anführungen aus Walch und J. G. Darjes' „Sittenlehre" bei Feuerbach, Bayle, S. W. S. 394 u. 395, (Bolin u. Jodl). Noch Chr. Aug. Crusius, ein einflußreicher Gegner der Wolffschen Doctrin, vertritt in seiner „Anweisung vernünftig zu leben" (1744) die Ansicht, daß das Sittliche auf dem Willen der Gottheit ruhe. Feuerbach ist bemüht, diese Anschauung als die spezifisch theologische hinzustellen und meint, man dürfe sich nicht täuschen lassen durch das, was die Orthodoxen von dem innerlichen oder natürlichen Licht und Gesetz geredet hätten. „Der Begriff der positiven Gesetzgebung war der oberste Begriff; der Wille, richtiger die Willkür, das Prinzip der Theologie." Dies mag in gewissem Sinne richtig sein, obwohl es nicht ohne Einschränkung gilt. Jedenfalls war diese Ansicht zur Zeit Leibniz' nicht mehr die herrschende. Schon Bayle führt eine große Anzahl von Gegnern an (s. Kap. XI, Anmerkg. 63). Leibniz selbst sagt, daß sie von fast allen r formierten Theologen verworfen werde (Feuerb. a. a. O. S. 394; vgl. Observ. de principio juris; Dutens, IV, S. 273, § 12). Eine Ausnahme scheinen nur die Supralapsarier gemacht zu haben; vgl. Theod. §§ 176 u. 178 mit 182. Wie sehr übrigens die offizielle englische Theologie des 18. Jahrhunderts auf diese Anschauung hinausdrängte, ist oben betont worden.

5 Théod. § 173.

6 Man vgl. die schiefe, aber doch der Stütze in gewissen Sätzen Leibniz' keineswegs entbehrende Auffassung von Guhrauer bei Zimmermann, a. a. O., S. 11 u. 18.

7 Théod. P. II, § 184 u. 189. Dieser Gedanke ist ganz in der gleichen Form auch von Cudworth ausgesprochen worden. „Toute réalité doit être fondée dans quelque chose d'existant," sagt Leibniz. Ein, richtig verstanden, unbestreitbarer und doch verhängnisvoller Satz! Wie viele Luftsprünge der Spekulation sind von der Sucht veranlaßt worden, hinter allem Existierenden noch die eigentliche Wirklichkeit zu suchen! Jedenfalls beweist er hier nicht, was er beweisen soll. Denn dies ist freilich zuzugeben, daß es, wenn keine Realität existiert, auch keine ewigen Wahr-

heiten geben kann; will man daher das Absolute als den inneren Grund alles Seins bezeichnen, so müssen natürlich auch jene Wahrheiten auf dasselbe zurückgeführt werden. Aber die Frage, wie solche Wahrheiten möglich werden, ob durch schöpferische Intelligenz oder durch einen Willensakt, oder überhaupt durch eine Persönlichkeit, ist entschieden als transzendent zu bezeichnen und daher auch kein Rückschluß aus dem Vorhandensein solcher Wahrheiten zulässig.

8 Causa Dei asserta, § 95 ff. Nouveaux Essais, I, 2, § 9.

9 S. die vollkommen zutreffenden Bemerkungen Pichlers (Leibn. Theologie I, S. 204). Vgl. dazu die Erörterungen Feuerbachs in seinem „Leibniz"; Sämtl. W. 4. Bd., Abschn. 17 a. E.

10 Das Verzeichnis der Stellen s. bei Zeller, S. 160 u. 163.

11 Dies tut Leibniz selbst, s. d. Abrégé d. Theodicée S. 628 a und Nouv. Ess. II, 21, § 49 u. 50. „Être déterminé par la raison au meilleur, c'est être le plus libre. Si la liberté consiste à secouer le joug de la raison, les fous et les insensés seront les seuls libres." Das war gerade der Sinn, welchen Malebranche in gutem Ernste mit dem Begriffe „frei" verbunden hatte — ein Beweis, wie zweischneidig diese Ausdrücke alle sind. Wie mit obiger Anschauung Leibniz' übrigens die Sätze in „Causa Dei", § 21 und 22, vereinbar sein sollen, ist schwer einzusehen. Allein bei näherer Betrachtung ergibt sich, daß der Gegensatz zwischen dem moralisch und dem metaphysisch Notwendigen gar kein wirklicher ist. Er sagt (a. a. O. § 21): Necessitas (est) m e t a p h y s i c a, cujus oppositum est impossibile, seu implicat contradictionem; m o r a l i s, cujus oppositum est inconveniens. Wir haben hier im Grunde nur eine gradweise Abstufung, welche von subjektiven Erwägungen ausgeht. An und für sich (d. h. vom Standpunkt des Objekts aus gesehen) ist alle Notwendigkeit eine metaphysische, und ihr Gegenteil, die Voraussetzungen gegeben, undenkbar. Gleichwohl bezeichnen wir vieles, was metaphysisch notwendig ist, als „inconveniens"; und was wir als inkonvenient bezeichnen, ist gleichwohl metaphysisch notwendig. Beides steht sich wie objektives und subjektives Urteil gegenüber; aber die relative Berechtigung ändert sich je nach den Dingen, auf welche sich die Urteile beziehen. Man nehme einen Sturm und ein Verbrechen. Als Tatsachen sind beide metaphysisch notwendig, d. h. durch gegebene Ursachen so bestimmt, daß ihr Gegenteil, d. h. ihr Nichteintreten, undenkbar wäre. Wir können sie trotzdem beide als inkonvenient bezeichnen, nur jenen mehr in einem übertragenen, dieses mehr im eigentlichen Sinne. Und warum? Einfach deshalb, weil in dem einen Falle zwar nicht unser Werturteil, wohl aber unsere Gegenwirkung ausgeschlossen ist; während es im anderen Falle möglich gewesen wäre, allerdings nicht die Tat selbst, wohl aber die sie im letzten Grunde bedingende moralische Beschaffenheit des Täters zu verändern.

12 Man s. hiefür die Stellen Opp. Phil. (Erdmann), S. 148, 254, 542, 559, 654. Der trefflichen Erörterung dieses Punktes durch Zeller ist nichts hinzuzufügen.

13 Hobbes und Spinoza haben in diesem Punkte viel richtiger gesehen als Leibniz, ebenso Bayle, dessen kritischer Scharfblick zu bedeutend war, um ihn über den schreienden Widerspruch hinwegschlüpfen zu lassen, welcher zwischen der Welterfahrung und dem Postulate einer den menschlichen Idealen verwandten Sittlichkeit des Absoluten besteht. Ueber den Gegensatz zwischen Leibniz und Bayle vgl. besonders Feuerbachs Leibniz (S. W., 4. Bd. Abschn. 21). An manchen Stellen erkennt dies auch Leibniz selbst an; z. B. Causa Dei etc., § 34 u. ff., Theod., P. I, § 45, mit dem famosen Zitat aus Luthers Schrift gegen Erasmus. Auch Calvin hat ähnliche Gedanken mit der größten Naivetät ausgesprochen, welche eben nur möglich war in einer Periode unbedingten Glaubens, dagegen bei beginnender Reflexion sich selbst aufheben muß, wie Bayles Beispiel deutlich beweist. Leibniz' eigene Argumentation ist auch gar nicht dazu da, um aus der Welt die sittlichen Prädikate des Gottesbegriffes zu gewinnen, sondern, diesen Begriff vorausgesetzt, zu zeigen, daß sich die bestehende Welt ohne allzu großen Widerspruch mit demselben vereinigen lasse. Ja nicht einmal dieser Beweis erscheint in irgend durchgeführter Gestalt. Die Theodicee argumentiert rein a priori. Weil Gott existiert, muß er gerecht und gütig sein, und weil ein Ereignis eingetreten ist, ist es folglich gerecht und gut. Dabei müssen wir uns beruhigen. „Dieu l'a fait; donc il l'a bien fait." Darauf fährt Leibniz nun fort: „Ce n'est donc pas, que nous n'ayons aucune notion de la justice en général, qui puisse convenir aussi à celle de Dieu; et ce n'est pas non plus que la justice de Dieu ait d'autres règles que la justice connue des hommes; mais c'est que le cas, dont il s'agit, est tout différent de ceux, qui sont ordinaires parmi les hommes. Le droit universel est le même pour Dieu et pour les hommes; mais le fait est tout différent dans le cas dont il s'agit." (Discours de la conformité de la foi etc., § 35.) Das heißt die Dinge doch wahrlich durch einen sophistischen Machtspruch auf den Kopf stellen! Wenn Leibniz selbst erklärt, es gebe kein Mittel, um die Uebereinstimmung der Norm des göttlichen Handelns mit der des menschlichen aus der Erfahrung und Beobachtung nachzuweisen, so ist so viel gewiß, daß die Behauptung, diese Eigenschaft komme der Gottheit gleichwohl in einer dem Menschen ähnlichen, vielmehr unendlich gesteigerten Weise zu, für die Begründung der Ethik ganz wirkungslos bleiben muß. Es ist bloße Illusion, wenn wir unsere Ideale außer uns zu finden glauben, wir können sie dann tatsächlich nur aus den Tiefen der eigenen Brust heraufholen. Und Feuerbach hat unbedingt recht, wenn er in seiner Darstellung der Leibnizischen Philosophie (a. a. O. Abschn. 21) sagt, daß Gott nur das unbeschränkte, menschliche Wesen, das Vorbild und Ideal der Menschen sei und das Geheimnis der Theologie die Anthropologie. Zwar Leibniz' Meinung war das sicher nicht; aber die Täuschung, worauf dieselbe beruht, zeigt Feuerbach gewiß ganz richtig auf. Was aber speziell die ethische Seite der Frage anlangt, so läßt sich wohl mit Recht fragen, welche Theorie dem Menschen größere Zumutungen stelle: diejenige, welche ihm gestattet, die Welt anzusehen,

wie sie ist, als Werk der Notwendigkeit, oder einer übersittlichen Macht, in deren Gesamtkreis das Sittliche ein Spezialfall des Geschehens innerhalb der spezifisch menschlichen Organisation ist, und den Menschen im übrigen auf die volle Autonomie seines vernünftigen Ich verweist; oder diejenige, welche ihn mit Einschläferungsmitteln über den wahren Stand der Dinge täuscht, scheinbar wohl an der kosmischen Realität der ethischen Ideale einen festeren Halt verleiht, tatsächlich aber, vermöge des unauflöslichen Widerspruches zwischen dem Idealen und Realen, unsere Ideale der steten Gefahr der Zertrümmerung aussetzt.

14 Diese Frage wird an einer großen Zahl von Stellen behandelt; s. Nouv. Essais, L. II, ch. 21, und namentlich die Theodicee, I. P., § 30 ff.; II. P., § 227 ff.; III. P., § 300 ff.; dann die Briefe an Bayle und Coste; die Reflex. s. le livre de Hobbes; Remarques s. le livre de King, § 12 und 13.

15 Nouv. Ess. I, 2, u. II, 28.

16 Der rege litterarische Verkehr Leibniz' mit England ist bekannt; der Briefwechsel mit Clarke ist das wichtigste Denkmal desselben. Derselbe behandelt jedoch ganz überwiegend metaphysische und nicht ethische Probleme. Die Theodicee ist noch bei Leibniz' Lebzeiten ediert und ins Englische übersetzt worden (s. d. Brief v. Leibniz an Des Maiseaux bei Dutens, Opp. T. V, S. 38), bietet aber, abgesehen von den Erörterungen über Freiheit und Notwendigkeit, für die Psychologie des Sittlichen verhältnismäßig wenig Ausbeute. Die wichtigste unter den einschlägigen Schriften Leibniz', die Nouveaux Essais, wurden erst 1765 gedruckt. Anderseits hat Leibniz zwar Shaftesburys Characteristics gekannt und rezensiert (s. Dutens, T. V, S. 39 ff.), aber Leibniz stand am Ende seines Lebens und seines Denkens, als er jenen englischen Gesinnungsgenossen kennen lernte, und mit Ausdrücken der innigsten Freude die Uebereinstimmung ihrer Anschauungen konstatierte. Dagegen ist wohl zweifellos, daß Leibniz mit den auch für Shaftesbury grundlegenden Untersuchungen Cumberlands bekannt gewesen ist, obwohl ich keine Erwähnung dieses Denkers bei Leibniz nachzuweisen wüßte. Denn Cumberlands Argumente werden, wie bereits erwähnt, von Pufendorf in reichlichem Maße angeführt und benutzt.

17 Nouv. Ess. II; vgl. „V. d. Glückseligkeit“; b. Erdmann, S. 671.

18 Nouv. Ess. II, 21, § 58.

19 l. c. § 41; vgl. Definit. Ethicae; Opp. Phil. S. 670.

20 O. Ph. S. 670 u. 672; vgl. Nouv. Ess. II, 21, § 72.

21 Lettre à Bayle, Opp. Phil. S. 191. De libertate, O. Ph. 669.

22 Nouv. Ess. II, 21, § 31 u. § 62.

23 Nouv. Ess. II, 21, § 50.

24 l. c. § 67.

25 Remarques s. le livre de King, § 24.

26 l. c. § 13.

27 Reflex. s. l. livre de Hobbes, § 5; Nouv. Ess. II, 21, § 36.

28 l. c. § 30, S. 258 a; dann § 47. Rem. s. l. l. de King, § 24.

29 Ueber diesen Punkt besonders ausführlich die letztgenannte Schrift: § 23, S. 648 b; § 16, S. 642 b; § 13, am Schlusse.

In Bezug auf den Determinismus, den Leibniz gelehrt hat, stehen sich verschiedene Auffassungen gegenüber. Daß Leibniz in Bezug auf die Kausation des Willens einen Unterschied zwischen necessitare und inclinare gemacht und auch dem stärksten Motive nur die Fähigkeit des letzteren zugesprochen hat, kann wohl kaum in Abrede gestellt werden. Anderseits scheint Leibniz mit Entschiedenheit gelehrt zu haben, daß es keine motivlosen, d. h. völlig indifferenten Handlungen geben könne. Für die ethisch-pädagogische Frage würde das immerhin ausreichen, auch wenn es psychologisch bedenklich wäre. Vgl. Feuerbach, Leibniz § 19 mit Herbart, Z. Lehre v. d. Freiheit des menschlichen Willens, Vorrede (S. W. IX, 246), und Schopenhauer, Grundprobl. d. Ethik, 2. Aufl., S. 60; ferner die Untersuchung von G. Claß, Der Determinismus des Leibniz.

30 Nouv. Ess. II, 21, § 50.

31 Ueber das Verhältnis der Leibnizschen Philosophie zur Theologie ist weitaus das Wichtigste und Tiefste bei L. Feuerbach zu finden, dessen Darstellung besonders interessant ist, weil sie zu einer Zeit entstand, wo Feuerbach selbst dem Rationalismus Hegels noch nahe stand. Vgl. außerdem die treffliche und umfassende Darstellung der eigentlichen Theologie des Leibniz von Pichler; ferner Heinr. Hofmann, Die Leibnizsche Religionsphilosophie in ihrer geschichtlichen Stellung; und Fr. Kirchner, Leibniz' Stellung zur katholischen Kirche.

32 Epist. ad Hanschium, § V; Erdm., 446 b; vgl. Causa Dei etc. § 94—96; Theod. Pref., S. 478 a; und die bei Pichler, I, 362 angeführte Stelle.

33 S. Pichler, Die Theologie des Leibniz, I, 344 u. 338.

34 Nouv. Ess. IV, 18, am Schlusse und 20; vgl. Causa Dei, § 111.

35 Nouv. Ess. l. c. S. 404, 406, 410.

36 S. die Stellen aus d. Systema Theologicum bei Pichler, I, 369; und die Ausführungen bei Zeller, S. 180. Vgl. besonders die schöne Stelle d. Theodicee, III, § 238.

37 Causa Dei, § 114 ft. Vgl. Theod. P. I, § 105 und die Anführung bei Pichler, I, 370.

38 Nouv. Ess. II, 55, S. 264 b. Vgl. die Definition: Omnis justus est felix, S. 670.

39 Nouv. Ess. I, 2 u. 12; II, 70. Auf einer Art Wahrscheinlichkeitsrechnung ruht freilich auch das letztere Argument: ein sittliches Verhalten kann möglicherweise großen Gewinn, ein entgegengesetztes unendlichen Schaden bringen. Vgl. noch die Kritik Pufendorfs bei Dutens, IV, 2, S. 275, welche das Bedürfnis jenseitiger Sanktion sehr stark betont.

40 Dies spricht Leibniz am deutlichsten aus in der Rezension über Shaftesbury; Dutens, T. V, p. 44; womit zu vergleichen die von Pichler (Theolog. d. Leibniz, I, 404) angef. Stelle über die heidnische Philosophie,

welche den Wert der Hoffnung betont und abermals die oft geäußerte Vorliebe Leibniz' für Plato erkennen läßt.

41 Eine solche Wendung ließ sich schon aus der Definition „Felicitas est laetitia durabilis“ entwickeln. Vgl. die Kritik des Buches von King. Dort wird der Gedanke ausgesprochen, den wir auch bei Aristoteles schon gefunden haben, daß die Identität von Sittlichkeit und Glückseligkeit nur insoweit gelte, als letztere überhaupt von menschlichen Kräften abhänge; dies sei richtig, wenn man bloß mechanische Ursachen und Wirkungen zulasse; falsch unter einem höheren teleologischen Gesichtspunkt. Wenn eine allmächtige Vernunft die Welt regiert, so liegt das Glück des Menschen wirklich ganz in seiner eigenen Hand: „Dieu fait, que pour être heureux, il suffit d'être vertueux. Ainsi si l'âme suit la raison, et les ordres que Dieu lui a donnés, la voilà sûre de son bonheur, quoiqu'on ne le puisse point trouver assez dans cette vie.“ Vgl. ibid. S. 652 b extr.: „La plus grande félicité ici-bas consiste dans l'espérance du bonheur futur, et on peut dire, qu'il n'arrive rien aux méchants qui ne serve à l'amendement ou au châtiment, et qu'il n'arrive rien aux bon, qui ne serve à leur plus grand bien.“ Dieser Gedanke ist vollständig in die Wolffsche Philosophie herübergenommen worden.

42 S. bes. die Briefe an den Abbé Nicaise (mitgeteilt bei Cousin, Fragmens philosophiques, III. ed. T. II, 304 u. 315, und Erdmann, S. 789 u. 791) aus den Jahren 1697 u. 1698 und die Ep. ad Hanschium (Erdm. S. 445) aus dem Jahre 1707.

43 Im verschiedensten Zusammenhang kommt Leibniz auf diesen Punkt zurück. Vgl. zu den sub 42 angeführten Stellen noch Dutens V, 41, 548 etc.

44 Diese Definition findet sich zuerst in der Vorrede des „Codex juris gentium diplomaticus“, Dutens, IV, 295. „Amare sive diligere est felicitate alterius delectari, vel, quod eodem redit, felicitatem alienam adsciscere in suam.“ Schon hier folgt der Hinweis auf die Verwendbarkeit dieses Gedankens in der Theologie.

45 Leibniz führt diesen Beweis gegen sich selbst: Nouv. Ess. II, 20, § 4 u. 5. Von den beiden Arten der Liebe, welche er dort in weiterer Ausführung seiner obigen Definition unterscheidet, „amour de conquiscence und amour de bienveillance“ will keine recht auf Gott passen; denn die erstere „nous fait avoir en vue notre plaisir, et le second celui d'autrui, mais comme faisant ou plutôt constituant le nôtre.“ Auch an einer anderen Stelle (Erdm. S. 789—790) finden sich solche Ausdrücke, die wohl treffend das Wesen der reinen Liebe im Verhältnis zu Menschen bezeichnen, aber Gott gegenüber, selbst bei Annahme der theistischen Hypothese, keinen rechten Sinn geben. Denn daß das sittliche Verhalten des Menschen eine Steigerung oder Trübung der göttlichen Seligkeit herbeiführe, ist doch wohl ein allzu naiver Anthropomorphismus, um einem Leibnitz so ohne weiteres zugeschoben zu werden. Es ist dies auch keineswegs seine Meinung; und die ganze Verwirrung rührt

lediglich davon her, daß Leibniz seine ursprüngliche Definition auch auf die Gottesliebe ausgedehnt wissen wollte, welche, streng genommen, eine eigene Definition erfordert hätte. In welchem Sinne diese von Leibniz zu fassen gewesen wäre, ersieht man aus einer späteren Stelle der Nouv. Ess. l. IV, 18, S. 405 und aus Ep. ad Hansch. § VI, wo Leibniz deutlich, obschon nicht ohne eine gewisse Künstlichkeit, seine Definition der reinen Gottesliebe in ihrem wahren Sinne entwickelt. „Amor verus est ille mentis affectus, quo ferimur ad delectandum alterius felicitate. . . . Porro, quum divina felicitas sit omnium perfectionum confluxus, et delectatio sit sensus perfectionis, hinc consequens est, veram esse felicitatem creatae mentis in sensu divinae felicitatis. Itaque qui verum, rectum, bonum, justum quaerunt, magis quia delectat, quam quia prodest, quamquam re vera maxime prosit, ii ad amorem Dei maxime sunt praeparati." Die uninteressierte Gottesliebe kann also nur als die reine Freude an dem Ideal des Vollkommenen bezeichnet werden, welche unmittelbar das Streben enthält, dasselbe im eigenen Wesen zur Erscheinung zu bringen.

46 Der Wert und die philosophische Tiefe derselben wird gerade durch den Vergleich mit der äußerlich-mechanischen Abgrenzung, welche die kuriale Entscheidung versucht hatte, recht offenbar; und auch Fénelon gewinnt nicht eben im Gegensatz zu Leibniz, wenn auch die Reinheit und Hoheit seiner Gesinnung unantastbar bleiben.

47 Dies spricht Leibniz in kraftvollen Worten an allen Stellen aus: Opp. Phil., S. 247 a, 790 a.

48 So heißt es bei Wolff: Vita hominis, quatenus denotat complexum actionum liberarum, dicitur perfecta, si singulae ad communem quendam finem tendunt, ad quem tendunt naturales. Inde nimirum oritur actionum liberarum cum inter se, tum cum naturalibus consensus. Atque in hoc consistit vitae humanae perfectio. . . . Actiones scelestae nec omnes inter se consentiunt, nec, si consentirent inter se, cum naturalibus animae ac corporis actionibus ad eundem finem generalem tendunt. (Wolffii, Ontol. § 503.) Mit Recht bemerkt Herbart hiezu, daß dies am Ende auf das alte naturae convenienter vivere zurückführe, worüber schon die Stoiker und Epikureer in den theoretischen Streit gerieten, was denn eigentlich die Natur des Menschen sei? (S. W. IX, S. 244.) Vgl. auch die kritischen Bemerkungen bei Schopenhauer (Krit. d. Kant. Phil., W. a. W. I, 503).

49 Mendelssohn Rhapsodie über die Empfindungen (Schriften etc., hrsg. v. M. Brasch, 2. Bd., S. 120).

50 Ebenda, S. 121—123.

51 Mendelssohn, Ueber die Evidenz in den moralischen Wissenschaften. Bei Brasch, I, 95.

Anmerkungen zum XV. Kapitel

Allgemeines. Zur Geschichte der deutschen Aufklärung ist vor allem das auch heute noch unübertroffene und unersetzliche Werk von Hermann Hettner: Geschichte der Litteratur des 18. Jahrhunderts, 3. T., zu vergleichen, welches den ethisch-religiösen Fragen mehr Aufmerksamkeit widmet, als manche der philosophischen Spezialdarstellungen. Dem Zusammenhang mit England ist mit besonderer Sorgfalt nachgegegangen. Vgl. Zart, Einfluß der englischen Philosophen auf die deutsche Philosophie; ferner Ficker, Krit. Geschichte des Rationalismus in Deutschland; und für die allgemeinen Kulturverhältnisse: R. Biedermann, Deutschland im 18. Jahrhundert. Die späteren Gestaltungen der christlichen Ethik und ihre Beziehungen zum geistigen Leben der Zeit bei Ziegler und Gaß.

1 S. Hettner, Gesch. d. Litteratur d. 18. Jahrh., III, 1, S. 44.

2 Dabei darf man aber auch den negativen Einfluß von Maupertuis nicht übersehen, welcher durch sein Verhältnis zu Friedrich dem Großen und durch seine Stellung an der Berliner Akademie mit der deutschen Entwicklung vielleicht mehr verknüpft ist, als mit den französischen. Maupertuis verfaßte 1750 einen Essai de philosophie morale, in dem er eine Art vergleichende Statistik der Lust- und Unlustgefühle im Leben aufstellt und zu dem pessimistischen Resultat gelangt, daß die letzteren bei weitem überwiegen. Seine ethischen Prinzipien neigen einem gemäßigten Stoizismus zu, während seine religiösen Anschauungen einen aufgeklärten Theismus zum Mittelpunkt haben. Mit Beziehung auf ihn schrieb Mendelssohn seine „Rhapsodie über die Empfindungen".

3 Lessings Werke von Lachmann; Ausg. v. 1856; 10. Bd., S. 18.

4 Ueber Reimarus vgl. besonders D. Fr. Strauß: Einleitung zu seiner Ausgabe der „Schutzschrift" u. Gesammelte Schriften, Bd. 5.

5 Vgl. zu Mendelssohn die vortreffliche Einleitung, welche M. Brasch seiner Ausgabe von Mendelssohns „Schriften zur Philosophie, Aesthetik und Apologetik" vorangestellt hat; ferner Kayserling, M. M., sein Leben und sein Wirken (2. Aufl. 1888), mit sehr interessanten Details, namentlich über die jüdischen Elemente in Ms. Denken, u. J. H. Ritter, M. u. Lessing.

6 Bei Kayserling, a. a. O. 398—399.

7 Ebendas., S. 423.

8 Ueber Lessing vgl. man vor allem das wichtige, seine ganze philosophische Gedankenwelt umspannende und sie in vollen historischen Zusammenhang rückende Werk von G. Spicker, Lessings Weltanschauung;

ferner J. Jakoby, Lessing, der Philosoph, in: Gesammelte Reden und Schriften; E. Zeller, Lessing als Theolog, in: Vortr. u. Aufsätze, 2. Sammlung; neuerdings Chr. Schrempf, Lessing als Philosoph.

9 Welchen bestimmten Sinn man dem Begriff „Offenbarung" bei Lessing geben will, hängt davon ab, ob man seinen Gottesbegriff mehr theistisch oder mehr pantheistisch faßt. Die etwas kindliche Parallele zwischen der Gottheit und einem Erzieher, der religionsgeschichtlichen Teleologie mit einem Erziehungsprogramm, verschwindet für denjenigen, welcher hinter diesen exoterischen, im Zeitgeschmack gehaltenen Ausdrücken die eigentliche Denkweise Lessings, d. h. seinen Pantheismus, zu finden vermag. Die genauere Formulierung des Lessingschen Gottesbegriffes, der viel umstritten ist, insbesondere die Frage, ob Lessing im eigentlichen Sinne des Wortes als Spinozist zu bezeichnen sei, gehört nicht hieher. Für Lessing war der Pantheismus das Wesentliche am Spinozismus, und dieser tritt schon um das Jahr 1763 hervor. (Vgl. Hettner, Litteraturgeschichte des 18. Jahrh., III. Teil, 2. Buch, S. 591 ff.) Die Erziehung des Menschengeschlechts erschien vollständig erst 1780. Vom Spinozismus im strengen historischen Sinne ist Lessing schon durch die Bedeutung geschieden, welche in seiner Denkweise der Entwicklungsbegriff einnimmt: durch seinen „Historismus", welcher ihn auch von der eigentlichen Aufklärung unterscheidet und zu einem Vorläufer der romantischen Philosophie macht. Vielleicht kann man sagen, er stehe zu Spinoza m. m. ähnlich wie Giordano Bruno zu diesem.

10 S. eine Zusammenstellung charakteristischer Aeußerungen Lessings über die Orthodoxie bei Hettner, S. 601 f., u. bei Spicker S. 231 f.

11 Dilthey, Ueber G. E. Lessing; Preuß. Jahrbb., 19. Bd. (1867), S. 275.

12 Lachmann, 10. Bd., S. 48.

13 Bei Hettner, Gesch. d. deutschen Litteratur, 2. Bd., S. 239.

14 Lachmann, 11. Bd., 2. Abt. S. 251.

15 Nur der Zusammenhang dieser Ansichten mit dem ethischen Problem hat hier Interesse. In welcher Weise sich Lessing das Fortleben der Seele und ihre Wiederverkörperung gedacht habe, welche philosophische und naturwissenschaftliche Theorien seiner Zeit hier von Einfluß auf ihn gewesen seien, kann hier nicht untersucht werden. Vgl. Spicker, Lessings Weltanschauung, S. 343 ff. Dilthey, Ueber G. E. Lessing; Preuß. Jahrbb., 19. Bd. (1867), S. 289 ff. Rösler, Neue Lessingstudien; ebenda, 20. Bd. (1868), S. 268. Ich möchte meinerseits die Auffassung bevorzugen, daß Lessings Reinkorporationslehre in den engsten Zusammenhang mit den ethischen Lehren der Erziehung des Menschengeschlechts zu setzen sei, und die Spekulationen des Fragments, „Daß mehr als fünf Sinne für den Menschen sein können" (Lachm., 11. Bd. 2. Abt. S. 64) — ein nach Form und Inhalt unvollendetes Bruchstück, von dem ungewiß ist, wie Lessing es verwertet haben würde, mehr als bloße Einfälle zu behandeln.

16 Namentlich Christian August Crusius hatte in seiner Schrift „De usu et limitibus principii rationis determinantis sive sufficientis"

(1743) sich von der Wolffschen Auffassung losgesagt, welche den Willen durchgängig von Vorstellungen bedingt sein ließ, und war darauf ausgegangen, zu zeigen, daß der Wille ein von den Vorstellungen völlig unabhängiges und diese vielmehr seinerseits bestimmendes Vermögen sei. Diese Theorie barg einer einseitig intellektualistischen Theorie gegenüber, welche von der Rolle der Gefühle im Leben des Willens nichts wußte, einen wichtigen Kern in sich; aber damals endete sie, wie der unmittelbare Vorläufer des Crusius, Andreas Rüdiger, deutlich zeigt, nur wieder in den alten theologischen Gedankenkreisen: Ableitung der sittlichen Gesetze aus dem freien Willen der Gottheit (d. h. aus transzendenter Willkür), und zur Verlegung des Ursprungs der Sünde in den freien Willen des Menschen, d. h. in den Zufall.

17 Lachmann, 7. Bd. S. 127 u. 135. Vgl. über diese Frage Hebler, Lessingstudien, S. 144 ff. Dilthey, a. a. O., S. 278 ff. Der Versuch Spickers, (a. a. O. S. 293 f.) zu zeigen, daß mit Lessings ganzer Denkweise nur eine indeterministische Auffassung vereinbar sei, d. h. eine solche, welche „unter Freiheit nicht eine blinde Kraft oder grundlose Willkür versteht, sondern ein ursprüngliches Vermögen der Seele, sich selbst im Hinblick auf ein Ideal zu bestimmen", erscheint mir als gänzlich mißlungen. Vortrefflich sagt Dilthey: „Die Selbständigkeit des mündigen Menschen bildete Lessings Lebensideal; die strengste Notwendigkeit im Zusammenhang der Handlungen bildete seine Anschauung von der Natur des Willens, welcher dies Lebensideal verwirklichen soll. Das war kein Widerspruch. Nur die Zweideutigkeit des Wortes Freiheit kann hier einen solchen hervorbringen."

18 Brasch, Mendelssohns Schriften, 1. Bd., S. 95.

19 Der volle Titel des Buches lautet: „System der reinen Philosophie oder Glückseligkeitslehre des Christentums; für die Bedürfnisse seiner aufgeklärten Landsleute und anderer, die nach Weisheit fragen, eingerichtet. 2. Aufl. 1780. Mit einer Widmung an den Freiherrn v. Zedlitz.

20 System der reinen Philos., § 81 u. 82.

21 Ebenda, § 36 u. 37.

22 Ebenda, § 34. Diese Ansichten darf man gewissermaßen als offiziell beglaubigt ansehen. Friedrich der Große stand ja als Ethiker durchaus auf dem Boden des universellen, aber aufgeklärten Egoismus (s. oben S. 463), wenn er auch kaum geneigt gewesen sein dürfte, mit seinem hochlöblichen Lehrer der Gottesgelehrsamkeit und Vernunftweisheit dessen Christentum als eine „Offenbarung" zu betrachten. In der Tat erwähnt Steinbart ein kgl. Handschreiben, in welchem es (mit Rücksicht auf eine frühere Schrift: „Prüfung d. Beweggründe z. Tugend aus d. Grundsatz d. Selbstliebe") heißt: „Les chretiens se font dans de certaines circonstances une morale bien opposée à celle, qu'ils envisagent comme divine. Il serait utile, de bien lever cette difficulté et très important de rechercher la meilleure manière de former les hommes pour que l'amour propre fasse sur eux dans toutes les circonstances de leur vie l'impression la plus prompte, la plus sûre, la plus générale et la plus constante."





